Иванов-Разумник

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

3

Иванов-Разумник

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

В трех томах

Том третий



МОСКВА
«ТЕРРА»—«TERRA»
Издательство «Республика»
1997

УДК 1
ББК 60.56+83
И20

Подготовка текста,
послесловие и примечания
И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик

Иванов-Разумник

И20 История русской общественной мысли: В 3 т. Т. 3 / Подгот. текста, послесл. и примеч. И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик. — М.: Республика; ТЕРРА, 1997. — 368 с.

ISBN 5-250-02664-8 (т. 3)
ISBN 5-250-02662-1

После многих десятилетий забвения отечественным читателям возвращается одно из оригинальных произведений, опубликованное в начале века и в течение двенадцати лет дополнявшееся автором при переизданиях. Книга уникальна по своеобразию и ясности мысли, по масштабу развернутой в ней панорамы великого века русской литературы — главной выразительницы, как считал Иванов-Разумник, философской, социальной, нравственной мысли в России.

В третий, завершающий том издания вошли главы XXII–XXX труда, а также «Указатель произведений» и «Указатель библиографический», составленные самим Ивановым-Разумником.

УДК 1
ББК 60.56+83

ISBN 5-250-02664-8 (т. 3)
ISBN 5-250-02662-1

Глава XXII

Кризис народничества. Златовратский и Гл. Успенский

I

Героическая эпоха семидесятых годов закончилась поединком на жизнь и на смерть между правительством и народовольцами, между представителями системы официального мещанства и русской интеллигенцией. Мы знаем, что борьба эта кончилась разгромом "Народной Воли" и полным поражением интеллигенции в ее борьбе за политическую свободу и социальные реформы; эпилог этой борьбы относится приблизительно к 1883 году, с которого ведет свое начало тусклая и серая эпоха восьмидесятых годов. Итак, исход борьбы был трагический:

Смолкли честные, доблестно павшие!..

Цвет русской интеллигенции был сорван и растоптан; богатырские силы были погублены; лучшие и сильные люди сошли со сцены; уцелевшие, за немногими исключениями, заметно понизились этически; на первый план вступили серые, второстепенные люди, вскоре заполнившие собою всю жизнь, минул век богатырей, и —

...смешались шашки,
И полезли из щелей
Мошки да букашки...

Тут только выяснилось, как много мещанства таило в себе русское "культурное" общество, заполненное сверху донизу "дикарями высшей культуры". И если мрачное тридцатилетие 1825—1855 годов было названо нами эпохой официального мещанства, то серое десятилетие восьмидесятых годов по справедливости заслуживает названия эпохи мещанства общественного. В николаевскую

эпоху мещанство было официальным mot d'ordre[1], но оно было только именно *официальным* мещанством: все русское общество, все представители интеллигенции — и западники и славянофилы, и Гоголь и Лермонтов, и Белинский и Аксаков, — все были союзниками в борьбе с мещанством. Теперь, в восьмидесятых годах, перед нами совершенно иная картина: в правительственных сферах снова провозглашается система официального мещанства и не встречает достойного отпора в громадном большинстве "культурного" общества; общественное мещанство присоединяется к мещанству официальному.

Долгие годы русская интеллигенция вела борьбу с мещанством во всех его видах и проявлениях. Казалось, что мещанству нанесен смертельный удар, что оно погребено под собственными развалинами, что оно не воскреснет более; все это казалось... Но вот пришли семидесятые годы — и одновременно с ярко антимещанским поколением этой эпохи народилось на Руси мещанство сословное: "чумазый пришел"*. Это новое сословное мещанство немедленно впитало в себя все основные свойства мещанства этического, которое переселилось этажом ниже: Колупаевы и Разуваевы приобрели на дешевке мировоззрение Штольцев и Адуевых. Но это было еще с полбеды, главная беда пришла с другой стороны: русская интеллигенция, в ее целом, ухватилась в восьмидесятых годах за эти адуевские идеалы; русская интеллигенция пришла к мещанству. Другими словами это значит: в восьмидесятых годах русская интеллигенция почти сходит на нет, вымирает; ибо основным отрицательным признаком интеллигенции, как мы знаем, является именно ее антимещанство.

Русская интеллигенция тает в восьмидесятых годах, "яко воск от лица огня"; часть ее представителей заселяет собою Сибирь и Шлиссельбург; часть пробует вести энергичную борьбу с вакханалией общественно-официального мещанства — но тщетно; часть, покинув Россию, продолжает дальнейшее развитие русской общественной мысли и впоследствии становится во главе русской интеллигенции девяностых годов. Но это впоследствии; в восьмидесятых же годах ни одна из этих групп интеллигенции не может извлечь общество из состояния апатии, сменившей бурную работу предшествовавшей эпохи. Первая группа — забыта, третья — далека, вторая — бес-

---

[1] Лозунг, пароль *(фр.)*.

сильна. В этой второй группе соединились немногие уцелевшие социалисты с немногими продолжавшими борьбу либералами; после гибели "Отечественных Записок" (1884) социалисты рассеиваются по либеральным журналам, из которых должны быть помянуты добром "Вестник Европы" и "Русская Мысль"; но голос их звучит в пустыне. Шелгунов в своих знаменитых "Очерках" энергично, но тщетно борется с общей вакханалией мещанства; Салтыков пишет свои удивительные по силе "Пестрые письма" и свои великолепные "Сказки"; Михайловский продолжает свою прежнюю деятельность... но все они — только искорки в густом тумане мещанства восьмидесятых годов.

На первый план выступает "Неделя" со своей сугубо мещанской проповедью; громадное распространение получает "Новое Время"*, роль которого для восьмидесятых годов так же характерна, как для эпохи официального мещанства была характерна "Северная Пчела"* Булгарина. Всюду выступает на первое место либо торжествующее, либо ползучее мещанство (одно, впрочем, не противоречит другому); почти вся русская интеллигенция того времени символизируется типом чеховского человека в футляре. Резкие протесты немногих против этого угнетающего душу мещанства заглушаются самодовольной проповедью умеренности и аккуратности, постепенства и самосовершенствования. Да, поистине эти печальной памяти восьмидесятые годы были *эпохой общественного мещанства,* в тысячи раз более ужасной, чем эпоха мещанства официального; тогда давило всех и вся бюрократическое мещанство, теперь к этому присоединилось и мещанство общественное, мещанство русского "культурного" общества. Интеллигенция стушевывается, "культурное" общество выступает на первый план и пытается играть роль интеллигенции. Здесь как нельзя ярче выяснилась та разница между представителем интеллигенции и "культурным" человеком, о которой нам приходилось говорить раньше.

II

Во главе "культурных" людей, заполнивших и наполнивших собой эпоху общественного мещанства, стали знакомые нам лавристы семидесятых годов. Одни из них занялись мелким культуртрегерством, другие сложили в бездействии руки, чтобы переждать в тиши время

белого террора. Интереснее всего то, что эти люди продолжали считать себя "солью земли", лучшими представителями русской интеллигенции — и ссылались при этом на Лаврова, который якобы вполне одобряет подобную тактику бездействия!.. Эти представители теории умеренности, аккуратности и самосовершенствования пробовали оправдать свою пассивную дряблость именем величайшего русского революционного борца, всегда энергичного, всегда активного и бесстрашного! Недаром Лавров настойчиво отказывался от почетного названия лавриста... И, однако, лавристы были правы, оправдывая свою тактику именем Лаврова.

Дело в том, что Лавров был без вины виноват: еще в шестидесятых годах он однажды действительно высказался в духе "лавризма", выражая свое мнение о теории самосовершенствования. Взгляд Лаврова на эту теорию был глубоко верный; он ясно и определенно выразил его в шестом из своих "Исторических писем". В письме этом Лавров задается вопросом: "...должен ли человек преимущественно работать над собою, ставя своей целью личное совершенство, независимо от общественных форм, его окружающих, и участвуя в общественной жизни лишь настолько, насколько ее формы вполне соответствуют его требованиям? Или он должен направить свою деятельность преимущественно на выработку из данных общественных форм возможно лучших результатов для настоящего и будущего, хотя бы формы, в которых ему приходится действовать, были крайне неудовлетворительны, деятельность его — весьма незначительна?"

Проблема эта поставлена как будто в предвидении эпохи восьмидесятых годов!.. Что касается решений этой проблемы, то Лавров видит, что крайние решения ее в одну или другую сторону ведут к крайностям ультраиндивидуализма и антииндивидуализма: в первом случае самосовершенствование ведет к общественному индифферентизму, во втором же случае "личность не только отказывается от самосовершенствования — она отказывается и от способности оценить, приносит ли она обществу пользу или вред, живет ли она в нем как производитель или как паразит". Лавров указывает, что необходим синтез этих двух требований; "как личность может нормально развиться только во взаимодействии с общественною жизнью, так полезная общественная деятельность может иметь место лишь при саморазвитии личностей, в ней участвующих" ("Исторические письма", с. 111—113).

Вот вполне ясное и вполне верное решение поставленной проблемы, тесно связанной с проблемой индивидуализма: личное совершенствование при отрицании общественной деятельности настолько недопустимо этически, насколько общественная работа недопустима социологически вне личного совершенствования (последнюю мысль развил Михайловский своим знаменитым заявлением, что социолог должен быть этически высокоразвитой личностью).

Но, к сожалению, Лавров не остановился на таком решении вопроса: исследуя условия производительности общественной деятельности, он пришел к заключению, что бывают периоды, когда личность имеет право затвориться в общественном индифферентизме и личном самосовершенствовании; он попытался установить предел, за который личность не должна переступать в своем участии в общественной жизни. "Там, где есть еще возможность оживления, поднятия уровня общественных интересов; там, где есть еще надежда внести человечность в механизм жизни, разбудить мысль, укрепить убеждение, возбудить ненависть и отвращение к обыденному злу, — там личность может и обязана стать в ряды деятелей общественного прогресса. Но если она сознала, что около нее пошлость сплела ткань, которую одинокая личность прорвать не в силах; если человеку необходимо содействие других для дела, а эти другие живут паразитами на теле общества, нисколько не думая об его требованиях; если многописание, формализм и низкопоклонничество задавили в чиновничестве всякую мысль о государственной пользе; если на ученьях и парадах, из-за верного темпа и ровного фронта, военный совсем забыл, что он человек и гражданин; если общественное собрание глухо ко всему, вне личной вражды, личной связи и муравьиных интересов; если зло растет в обществе, а трусость и подлость закрывают перед ним глаза или рабски аплодируют ему, — тогда разумному, сознательному, но бессильному деятелю остается отойти от этого омута в сторону... когда может" (Ib., с. 114). Такое заявление было со стороны Лаврова крупной теоретической ошибкой; оно открывало двери апологии общественного индифферентизма в любой период реакции. Так и случилось в восьмидесятых годах.

Или в эту эпоху общественного мещанства, или никогда должна была найти свое применение эта формула Лаврова, его программа общественного поведения, ибо

именно в эту эпоху пошлость мещанства сплела ткань, которую личность прорвать была не в силах; именно в эту эпоху бюрократический формализм достиг своего апогея, а трусость и подлость аплодировали злу, растущему в обществе. Понятно теперь, почему часть восьмидесятников жадно ухватилась за формулу Лаврова для оправдания своего общественного индифферентизма; понятно, почему лавристы первые начали проповедь постепенства, самосовершенствования и теории малых дел. Лавров советовал бессильному деятелю отойти от омута общественно-официального мещанства... когда может, восьмидесятники с легкостью исполнили такой совет; не замечая, что этим красноречивым многоточием Лавров сам зачеркнул свою формулу. Уже по одному этому было вполне неуместно объявлять на всех перекрестках, mit Tromben und Trompetten, с пушечными выстрелами и барабанным боем, что *сам* Лавров проповедует такую "систему общественного мещанства".

Это было тем более неуместно, что сам Лавров не только не отошел в восьмидесятых годах в сторону, не сложил в бездействии руки, но энергичнее, чем когда-либо, принялся за работу, за активное творчество, за упорную борьбу, не смущаясь ни усиливавшейся реакцией, ни летаргией русского общества, ни таянием группы интеллигенции, ни ренегатством своих сотрудников. И этой упорной работой Лавров сам признал теоретическую ошибку своей формулы; он *не мог* отойти от того омута, в борьбе с тиной которого видел всю цель своей жизни. И тем ярче он и немногие подобные ему люди блистают на темном фоне восьмидесятых годов. В эту эпоху общественного мещанства, в эпоху разгрома героического поколения русской интеллигенции семидесятых годов, Лавров стал во главе "Вестника Народной Воли"*, пытавшегося (1883—1886) поддержать мало-помалу угасавшее народовольческое движение. Попытка оказалась тщетной: русская интеллигенция семидесятых годов, по выражению Желябова, "жила на капитал"; после разгрома "Народной Воли" в 1883 году русская интеллигенция была ранена смертельно. Новые борцы не шли на смену старым, а из старых одни стали ренегатами (Л. Тихомиров), другие — провокаторами (Дегаев). Отдельные революционные группы интеллигенции существовали во все время эпохи общественного мещанства, старые традиции жили среди немногих представителей русской интеллигенции, — но вся масса русского "культурного"

общества все глубже и глубже уходила в болото мещанства, в идеалы добродетельного чиновничества, умеренности, аккуратности и благоразумия. Эпоха общественного мещанства — эпоха разложения русской интеллигенции.

Одновременно с этим происходило и разложение общественных идеалов семидесятых годов — идеалов русского социализма, народничества. Критическое и пессимистическое народничество Михайловского было завершением теорий русского социализма, развивавшихся ранее Герценом, Чернышевским и Лавровым; мы видели, что Михайловский отчетливо сознавал, что жизнь идет не по той дороге, которую считало желательной народничество. Особый социально-экономический путь развития России был для народничества желательной возможностью; но народники видели, что возможность эта "убывает, можно сказать, с каждым днем. Практика урезывает ее беспощадно". Восьмидесятые годы и были именно временем окончательной гибели утопий старого народничества, эпохой разложения общины, гибели артели, смерти кустарничества. И сами народники — в этом была их трагедия — воочию видели постепенное урезывание жизнью их идеалов. Замечательнейший из представителей народничества в художественной литературе, Глеб Успенский, явился ярким выразителем настроений русской интеллигенции, принужденной быть молчаливой свидетельницей разложения своих заветных идеалов. За этими настроениями русской интеллигенции и за этим разложением народнических идеалов мы проследим именно по произведениям сперва Златовратского, а затем Глеба Успенского, который в восьмидесятых годах смело и открыто высказал то, в чем боялось признаться самим себе большинство народников.

III

Златовратский появился на литературной сцене в самом начале семидесятых годов. Это было, мы знаем, время расцвета народничества как социальной (а именно социалистической) теории и, более того, как цельного и широкого философско-исторического мировоззрения — главным образом, в трудах Лаврова и Михайловского. Народничество это, знаем мы, было критическим, в отличие от того догматического народничества, которое в это время имело также многочисленных сторонников, которое проявлялось и в статьях П. Ч. (в "Неде-

ле", 1875 г.), и в "почвенничестве" Достоевского, и в произведениях Толстого. Догматические народники находились под сильным влиянием славянофильства и отличались самым необоснованным оптимизмом в своих взглядах на будущее русского народа и на возможность особого пути экономического развития России: они "верили" в общину, в артель и искали в кустаре противоядия от пугающей их фабрики, от грядущего капитализма; они доказывали (г. В. В. в 1881 г.), что капитализм в России осужден на гибель и не в состоянии развиться и т. д. Критическое народничество было, напротив, пессимистическим: оно видело, что артель мало-помалу разлагается, что кустаря вытесняет фабрика; более того, в самой общине, к которой догматические и славянофильствующие народники относились с идолопоклонством, критические народники ясно видели и беспощадно вскрывали темные черты и отрицательные стороны, являющиеся, с одной стороны, причинами, а с другой — следствиями процесса разложения общины под напором капитализма.

Этот пессимизм шел crescendo от начала семидесятых до начала девяностых годов — до появления русского марксизма. Именно эти два десятилетия являются апогеем творческой деятельности Златовратского, особенно интенсивной на рубеже между семидесятыми и восьмидесятыми годами; нет никакого сомнения, что ценные наблюдения Златовратского и, особенно, Гл. Успенского над артельными и общинными "устоями", преломленные сквозь призму правдивого художественного творчества, во многом уясняли теоретическому народничеству истинное положение вещей в деревне, уясняли в десятки раз нагляднее и неопровержимее сухой статистической цифры, в то время еще пребывавшей в самом зачаточном состоянии. И конечно, наблюдения, отразившиеся в художественном творчестве Златовратского, не могли способствовать уменьшению пессимистического настроения в теоретическом народничестве...

Вот, например, два очерка Златовратского, один начала семидесятых, другой конца восьмидесятых годов — "В артели" и "Город рабочих". В первом из них подчеркивается несомненный факт распада артели:

"— ... так вот от нас народ-то и уходит... Плохо артели... (это признание одного из членов артели).

— Отчего ж так? Дело, кажись, хорошее, выгодное, Божье дело...

— Вот поди ж и поразмысли! Народ, что ли, другой жизнью сбивается, кто-е ведает! Теперь нашу артель хоша совсем рушь... Только слава!.. Времена уж не те стали..." (I, 127)[1].

Времена стали не те — это, конечно, вполне верное, но в то же время и вполне неопределенное объяснение причины распада артели. Во втором из указанных очерков Златовратский пытается выяснить подобный же вопрос (о причинах гибели кустаря) с нескольких различных точек зрения. По-прежнему он словами вполне компетентного лица устанавливает тот несомненный факт, что —

"— ...всем нам погибель.

— Откуда? Кто такой нас погубит? (спрашивает другой, не желающий "погибать" и оптимистично настроенный кустарь).

— Фабрикант.

— Ну, ну!.. Поди ты...

— И я, скупщик, погибну, и все наше население.

— Ну, пошел, пошел!.. Десять тысяч народу погибнет!

— Погибнет! Разве не видишь? Малый ребенок, что ли? Вот за тридцать верст от нас какая фабрика завелась, а?.. Еще такая фабрика — и вот конец и мне, и тебе... и всем этим кустарям, всем одна расценка будет: ни дна, ни покрышки" (I, 255).

Так рассуждает "умница", "министр" (как его рекомендует собеседник), который "сам из кустарей вышел". Другой из собеседников убежден, что фабрика сельскому кустарю не страшна: "Вы дайте нам только вздоху, дайте нам городовое положение (место действия — большое село), и тогда посмотрите, как мы процветем!" Третий, очевидно, не считает это лекарство действительным средством от болезни и предлагает свой, якобы радикальный, рецепт для выздоровления кустарной артели: стоит только приспособить к делу "лучший народ"...

— "Вот дело было!.. — вспоминает он про одну из процветавших кустарных артелей, — ах!.. Малина дело, одно слово!.. То есть такое дело, что, кажись, нашему благополучию и конца-краю видать не было!..

— А вот не пошло, — заметил Попов, — не пошла машина-то, не принялась.

— Не пошла, верно, не принялась, братец! Вот же и поди! И Бог ее знает отчего! А уж такое дело!..

[1] Цитаты по третьему изданию собрания сочинений Златовратского (1897).

— ...Однако вот артели-то нет, — заметил Попов, — горячитесь, не горячитесь.

— Не-ет. Конечно, нет, когда лучший народ раскидают: одного сюда, другого туда... Конечно, нет! Ведь живые люди... нынче одного выдернут, завтра — другого... Жизнь проще, чем вы думаете... Тут разгадка простая..." (I, 258).

Одним словом, вся причина гибели артели и кустаря в том, что "всех хороших людей рассовали, а мошенников наставили...". По всей вероятности, это несколько туманное объяснение надо понимать в том смысле, что кустарная артель, о которой идет речь, подверглась, мягко выражаясь, некоторому "административному воздействию", все было бы исправлено и налажено, если бы можно было избавиться от этого губящего артель давления администрации и приспособить к делу "лучший народ". Мы увидим несколько ниже, что Гл. Успенский в этом же видел и спасение общины, если бы было дозволено внесение в общину свежих интеллигентных сил. Но, с одной стороны, было очевидно, что это "если бы" пока совсем невыполнимо; а с другой стороны — не было уверенности, что и выполнение этого "если бы" окажется радикальным, воскрешающим средством. По крайней мере, сам Златовратский видит, что отмеченные выше "простые разгадки" совершенно не решают вопроса, а потому он чувствует себя в заколдованном кругу и заявляет: "...я не вижу даже проводника, который бы вывел из него". Ему остается только утешать читателей и себя неопределенно успокоительными утверждениями, что-де "где есть живые люди, там будет и жизнь", но в общем ему приходится резюмировать свои взгляды грустным каламбуром: "Дела не хороши, а люди хороши..."

Этот "грустный каламбур" является первым резюме итогов художественного народничества в его мучительных поисках твердых устоев. Дела не хороши, а люди хороши; но беда в том, что и "хорошие" люди уходят один за другим, то из-за административного воздействия, то вследствие фатального разрушительного процесса хода времени: хорошее старое — заявляет Златовратский — вымирает, а такое же новое — не нарождается.

Вот, например, тип хорошего, "душевного" старичка-крестьянина: "...это — тип уже вымирающий... Он уже редок в подгородных деревнях, хотя в глуши встречается еще во всей неприкосновенности. Чем больше вы с ним

знакомитесь, тем более нежные чувства начинаете питать к нему, но вместе с тем в вашу душу забирается какая-то досадливая грусть. Неужели же суровый закон борьбы за существование всевластно царит в человечестве? Неужели человек не пробовал противостоять его ужасному, антигуманному проявлению?" Этот ряд безнадежных вопросов мы находим у Златовратского в рассказе "Авраам" (1879); в другом рассказе той же эпохи ("Деревенский король Лир", 1880 г.) мы встретимся со следующим признанием автора на эту же тему: "Я почему-то чувствую особое предрасположение к этим подгнивающим столпам... Чувствуешь, что вот вымрут они, эти старожилые мужички, и вместе с ними уйдет в невозвратную историческую тьму что-то такое, чего, может быть, уже не увидишь, не встретишь больше, и как-то тоскливо сжимается сердце..." Эти "старожилые мужички" символизируют для критического народничества целый ряд таких дорогих для него явлений, как артель, кустаря, общину; главная трагедия здесь в том, что все идущее на смену идеалам "старожилого мужичка" не имеет доступа к сердцу народника, скорбящего и тоскующего о гибели действительно ценных общественных форм и идеалов. "Тоска эта... — оговаривается сам Златовратский, — вовсе не знаменует отсутствия веры в новых "сынов народа"... но настоящее этих "сынов" — такое хаотическое, смутное, за которым будущее представляется еще смутнее, еще неопределеннее. А тут, в этих старожилых мужичках, посмотрите, как все окаменело, застыло в определенных очертаниях и формах! Они ясны, как книга, в которой вы четко читаете эпические страницы вековой борьбы..."

Итак, "люди хороши" — вернее сказать: *были* хороши; "дела плохи" — надо прибавить: и *будут* плохи. В чем искать спасения от этого угнетающего душу вывода? Народник той эпохи шел искать его в народе, забирался в медвежий угол России и жадно старался найти в народных идеалах те "устои", которые будут в состоянии выдержать напор капиталистического половодья. Эти устои догматические народники, конечно, находили в *общине,* которую расписывали всеми радужными красками своей фантазии и представляли идеалом экономического строя и чуть ли не образцом этического устроения жизни ее членов. Художественному народничеству выпало на долю трезво и прямо посмотреть в глаза действительности; первыми и одновременно это сделали именно Гл. Успенс-

кий и Златовратский: первый — в своих знаменитых очерках "Из деревенского дневника" (1877—1878), "Крестьянин и крестьянский труд" (1880) и "Власть земли" (1882), а второй — в не менее известных "Очерках крестьянской общины" (1878—1879) и в романе "Устои" (1878—1882).

IV

В полубеллетристических, полупублицистических "Очерках крестьянской общины" Златовратский начинает с того, что категорически восстает против подведения догматическими народниками всей общины под одну общую черту, против суздальского раскрашивания ее сплошь одними радужными тонами. Современная община, заявлял тогда (в 1878 г.) Златовратский, "представляет собою довольно крайние степени экономического неравенства...". "Вы не увидите в новой деревне того единообразия "деревенских устоев", которое чаще бывало в деревне старой, захолустной..." В современной деревне наблюдатель, по заявлению Златовратского, "как в фокусе, может видеть борьбу старых традиций деревни с новыми веяниями. Здесь для него еще яснее видно, как живучи в деревне ее излюбленные, исконные идеалы, как устойчивы и неподатливы они и, в то же время, как сила иных влияний медленным ядом подбирается к самому сердцу общины...". В этих словах — высшая точка оптимизма критического народничества: признание устойчивости общинных идеалов; но тут же и горькое признание того факта, что идеалы эти с каждым днем подвигаются к погибели, что их разъедает скрытый яд капиталистических отношений в деревне. "Убьет ли этот яд общину? — вопрошает Златовратский, — *или же община решится на ампутацию и с корнем вырвет разъедающую ее гангрену?*" (II, 287). Обратим внимание на подчеркнутые нами только что слова и отметим, что они лишены всякого реального значения. *Как* могла бы община произвести такую ампутацию? "Quomodo?[1] и в особенности — quibus auxiliis?"[2] — говоря словами Салтыкова? *В чем* таковая ампутация должна была бы состоять? — Быть может, в высылке всех кулаков и богатеев по сельским приговорам в Сибирь?.. Мы видим, что попытка самоуте-

---

[1] Каким образом? *(лат.)*
[2] С помощью чего? *(лат.)*

шения не имела в народничестве твердой почвы, спасти общину от разложения могла бы только твердая и целесообразная экономическая политика, а для проведения таковой народники должны были стать у кормила государственного правления... Поэтому раньше радикальной политической и социальной революции народничеству нечего было питать каких бы то ни было надежд на возможность какой бы то ни было "ампутации" больных мест общинного уклада.

Златовратский, конечно, понимал, что российская действительность той эпохи не позволяла предаваться сладостным мечтаниям об "ампутации"; он принужден был поэтому ограничиться констатированием факта, что "настоящая эпоха — эпоха критическая, переходная в жизни русского мужика, эпоха, когда идет борьба за преобладание между старыми традициями и новыми веяниями, между общиной и крайним индивидуализмом". Когда-то, еще в начале шестидесятых годов, Тургенев в полемике с Герценом писал ему, что русский мужик носит зародыши такой буржуазии в дубленом тулупе, что — чтó твои немцы! И теперь Златовратский подтверждает, что, при победе "индивидуализма", русский общинник-мужик "в охранении основ индивидуальной собственности явится таким "столпом", что утрет нос всякому немцу..." (II, 324). А русская действительность той эпохи именно вела, как это выяснял и Златовратский, к победе такого "крайнего индивидуализма", или, говоря конкретнее, к торжеству "хозяйственного мужичка" (см. об этом II, 361), который, по наблюдениям Златовратского, "освобождает народ от земли", выключая из общины неплательщиков и обращая, во славу рационального хозяйства, общину в кучку мироедов, царящих над "миром"... С таким процессом, по мнению Златовратского, следует бороться, поскольку человек может изменить ход законов развития, хотя бы и при вероятности поражения; по крайней мере, он ясно высказывает свое сочувствие к основному положению теоретического народничества о первенстве народного благосостояния над национальным богатством. "Я обязан высказать прямо, — заявляет Златовратский, — что отказываюсь защищать интересы современной прогрессирующей общины "хозяйственных мужичков" с точки зрения *только* рационального удобрения... Вы говорите: если не интересы сельского хозяйства — община должна быть уничтожена. Я говорю: если не интересы общинного идеала — должны быть изменены все

существующие условия общинной жизни... Сознайтесь, господа, что тут есть существенная разница...” (II, 257). Это почти буквально слова Чернышевского; настойчиво подчеркиваем этот факт, так как ниже мы подробнее остановимся на зависимости художественного народничества от народничества теоретического.

”...Должны быть (во имя интересов общинного идеала) изменены все существующие условия общинной жизни” — вот требование, выставленное вперед Златовратским-публицистом; а художник Златовратский без труда вскрывает всю неисполнимость требований своего alter ego, — главным образом в своем знаменитом романе ”Устои”, в котором на живых типах мы знакомимся с процессом разложения общины.

В этом своем романе Златовратский яркими образами и живыми типами обрисовывает дифференциацию общины, по крайней мере на три различные социально-экономические группы; это, во-первых, ”пьяницы”, деревенский пролетариат и гольтепа, иногда ведущая упорную и чуть ли не идейную борьбу с двумя другими группами — с ”хозяйными” мужиками, во-вторых, и с ”мироедами”, в третьих (II, 224). Мироедов сравнительно немного, но они держат в экономической кабале почти всю общину; хозяйственных мужичков, представленных типом Пимана, больше, но они находятся в состоянии неустойчивого равновесия: при удаче — становятся мироедами, при неудаче — деревенской гольтепой; сын Пимана, Борис, прошел последовательно обе эти стадии. Эту довольно грубую схему Златовратский дополняет указанием еще двух групп, значение которых основано не на экономической, а на этической почве: с одной стороны, это ”романтики”, олицетворенные в типе Мина и в его сыне Яне, в которых воплощена высшая этическая ценность народного духа; с другой стороны, это нарождающиеся ”умственные мужики”, один из которых, Петр, является главным героем романа, но героем отрицательного значения. Последняя группа очерчена Златовратским менее всего ясно и менее других удачно, так как он пожелал разграничить типы ”умственного мужика” и ”мироеда”, между тем как всякий появившийся в деревне ”умственный мужик” сейчас же обращался в мироеда, кулака, кабатчика или трактирщика.

Как же относится к этим обрисованным им группам Златовратский? Перед нами ”романтики” Мины, ”хозяйственные”, тяжелые Пиманы, ”умственные” мироеды Пе-

тры — за кем же из них ближайшее будущее? Конечно, все симпатии Златовратского лежат на стороне "романтика" Мина, но в то же самое время он воочию видит, как "умственные" кулаки и мироеды делаются в общине все сильнее и сильнее. В этом, как мы уже знаем, была глубокая трагедия народничества, и неудивительно, что отчаявшийся в победе своих идеалов народник иногда хватался за самое легковесное утешение. "Кулакам-мироедам" не жить, — утешает автора и читателей "романтик" Мин, — а не жить им потому, что у них *сытости* нет!.. Коли сытости нет — шабаш, пропало!.. У него одна алчба, жадность, глад душевный и телесный... Чем больше жертв, тем больше утроба просит... А отчего эта алчба? От неправоты! Правоты в своем положении не видит. Коли кто правоту чувствует свою, он всегда и сытость чувствует, у него есть предел, у него довольство в себе есть... Вот, милые, где их гибель ожидает..." (II, 151). Это мог говорить Мин, в это могли верить догматические народники, в своем слепом оптимизме (интересно сравнить эти слова Мина с надеждами старца Зосимы в "Братьях Карамазовых" на способ примирения социальных антиномий в России!..), но мог ли удовлетвориться таким эфемерным утешением Златовратский, примыкавший к народничеству критическому? Конечно нет; он ясно видел совершенную непереводимость утешений "романтика" Мина на реальную экономическую почву, а потому, в поисках за точкой опоры, впадал в противоположную крайность, пробовал найти утешение "с другого конца" и пытался опереться на того же самого кулака-мироеда, идеализируя его под видом "умственного" мужика, с якобы неизменно присущим последнему качеством — "борьбой за самобытное право мужицкой личности..." (II, 257). Отсюда уже два шага до знаменитого утверждения Петра Струве (в период его марксизма), что деревенский кулак-мироед представляет собою "высший тип человеческой личности", страдающей от непризнания своих прав... Видеть в деревенском мироеде драму "возмущенной чести", — выражаясь терминами Михайловского, — вот поистине удивительная аберрация зрения!.. И во сколько раз более прав был Гл. Успенский, когда вложил эту драму "возмущенной чести" в душу Михаила Иваныча и простого, серого мужика (из "Разоренья"; вспомните известную сцену в вагоне и "грозное" приказание мужика буфетчику — "бутенброту!")

Поучительное зрелище: пессимист-народник Златовратский, в поисках выхода из пессимизма, протягивает руку оптимисту-марксисту Струве, и оба они, "едиными усты и единем сердцем" возносят хвалу и апологируют кулачество!.. Это показывает, как жадно народничество искало выхода из пессимизма; но тут же надо указать, что у Златовратского эта идеализация мироеда и превращение его в "умственного мужика" было только мимолетной ошибкой потерявшего дорогу публициста; художник в нем скоро берет верх и вскрывает подоплеку идеалов "умственного" Петра: "освобождение народа от земли" в пользу "хозяйственных мужиков" (II, 261). Попутно Златовратский вскрывает целый ряд отрицательных сторон общины, "мира" (см. "Строгий", первая глава второй части романа), так что, в конце концов, и автор, и читатель остаются без точки опоры: "устои" существуют не для них... Вся русская интеллигенция в конце концов оказывается висящей в воздухе где-то между небом и землей и без руля и без ветрил беспомощно плавает в идеологическом тумане...

V

Этому беспомощному положению русской интеллигенции той эпохи и Златовратский, и Гл. Успенский посвятили немало страниц. Община разлагается, вековечные, дедовские "устои" ползут врозь; единственное спасение — неоднократно заявлял, как увидим, Гл. Успенский — это внесение в деревню интеллигенцией света и знания (буде сие будет дозволено попечительным правительством)... Допустим на время, что все внешние преграды для "слияния" интеллигенции с народом благополучно устранены, и посмотрим, руководствуясь Златовратским, насколько это подвигает дело вперед.

В повести "Скиталец" (1881—1884) мы находим тип такого интеллигента, мечтающего о слиянии с народом. Повесть начинается яркой картиной одновременного "приезда в деревню", в родные места Русанова (вышеупомянутый интеллигент) и Артамона Кабанова, сына местного кулака и кулака собственной персоной (III, 135—153). Русанов отдал крестьянам всю свою землю, за что и дождался от крестьян только одного недоверия: во-первых, — "нет ли какого подвоха?" и во-вторых, — "землю отдал! Да как бы он ее не отдал? Приказали, так и отдал!.. Чать, он за энто жалованье получает!.."

В то же время Кабанов, торгующий "в Адесте", встречается с односельчанами с восторгом и почетом: "Теперь нам, мужикам, такие люди нужны — не все за барским умом жить... За барским-то умом жить дорогонько, детушки!.." Это трагическое неумение распознать своих друзей и врагов, свойственное народу, доводит Русанова до отчаяния, почти до самоубийства. Его спасает одна случайно пришедшая в голову мысль... Мысль ясная, глубокая, страстная охватила его мозг... "Еще одно усилие — и все кончено!.. Отрясти последний прах с своих ног и расплыться, раствориться, растаять в могучем океане массы, в великом, общем, массовом сознании..."

Итак, вот спасение — надо "опроститься" и "идти в народ", иначе слияние с народом невозможно, иначе "не сольешься с вами, а сопьешься", как говорит один из героев Гл. Успенского. Все эти интеллигенты были "народниками без народа", по меткому выражению Златовратского (III, 214); интеллигенция пробивала грудью стену, запирающую народу дорогу, а народ... народ безмолвствовал, — и то в лучшем случае; в худшем — он решительно выступал против интеллигенции (см. рассказы Гл. Успенского "На травке" и "Бог грехам терпит"). Придя в отчаяние, народники без народа ухватились за "опрощение" (Русанов в этом отношении очень типичен); отсюда, между прочим, громадный успех "толстовства" в 80-х годах, и именно его "опростительной" программы. Гора не шла к Магомету, и Магомет сам пошел к горе; народ не был в состоянии прийти к интеллигенции, и интеллигенция сама пошла в народ. "Не минутной экзальтированной выходкой было это "хождение", не результатом "юношеских и незрелых теорий", — отмечает впоследствии сам Русанов, — оно было стихийным, бессознательным, эпидемическим влечением, результатом причин, для нас теперь пока еще не выясненных..." Для нас теперь многие из этих причин, как мы видели, уже вполне выяснены; осталось исследовать и следствия этого стихийного движения в народнической интеллигенции конца семидесятых и начала восьмидесятых годов.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что "опрощение" и "хождение в народ" восьмидесятников не имело почти ничего общего (кроме внешней формы) со знаменитым "хождением в народ" в начале семидесятых годов. Для семидесятников опрощение было только средством, для восьмидесятников оно стало самодовлеющей целью; хождение в народ было предпринято семидесятниками

с целью общественной и социально-политической, восьмидесятниками — с целью личной и этической; семидесятники шли в народ для борьбы за его интересы, а не за его мнения (и в этом отношении были представителями критического народничества), восьмидесятники употребляли все усилия, чтобы, подавив всю личность, воспринять мнения народа и "расплыться, раствориться, растаять" в народе (толстовство было типичнейшим проявлением этого вырождающегося народничества).

Конечно, ни Златовратский, ни Гл. Успенский не могли разделять идеалов этого народничества восьмидесятых годов; и Русанов поэтому же не удержался до конца в своем "опрощении": он опростился, вошел в народ, но вскоре ушел из него в прежнюю среду, с прежним нерешенным вопросом в душе. Решение "раствориться и растаять" в народной массе оказалось ничего не решающим, и Русанову в конце концов снова пришлось взяться за попытки внесения света в народную среду прежним, испробованным путем. Этот испробованный путь очерчен Златовратским в эпилоге романа "Устои", где мы имеем исповедь умирающей Лизы Дрекаловой, народной учительницы того медвежьего угла, где живут все эти Петры, Пиманы и Мины.

В типе Лизы Златовратский делает последнюю попытку найти точку опоры в расползающихся народных устоях; он ищет в крестьянской интеллигенции, в "романтиках" Минах, находя в них в то же время и единственно способную для слияния с разночинной интеллигенцией группу народа. Наша интеллигенция, по Златовратскому, почти сплошь "романтична" (см. по этому поводу тип Морозова в "Золотых сердцах"); в ком же и искать ей поэтому отзвука и сочувствия, как не в романтиках Минах? Что такое этот "романтизм", Златовратский нигде не определяет с достаточной ясностью; а Лиза, так та даже откровенно признает, что *это* неопределимо, не будучи, впрочем, нисколько тем обескуражена: "Что из того, что я теперь не могу определить *это?* Это даже лучше: значит, *оно* так глубоко..." Все-таки она определяет этот "романтизм" Мина как "бесконечную, неизживаемую веру в правду жизни, в то, что в этой жизни должна быть правда и что только мы ее не умеем найти...". Конечно, вера — вещь хорошая; но невольно возникает вопрос: что окажется более реальным фактором в жизни общины — неизживаемая вера мужика-романтика или неиссякаемая мошна кулака-реалиста?.. Ответ на этот

вопрос слишком очевиден, а потому является вполне понятным и глубоко искренно звучат отчаянные вопрошания Лизы: "Что же это такое? Куда же стремится этот стихийный океан? Какой смысл для меня в "устоях", если им не нужна любовь, мысль, самопожертвование, если они *всем* не дают смысла жизни, полной и цельной, если любовь, мысль и самопожертвование не могут жить с ними как единое, цельное, неразделимое?.." (II, 258—263).

Вот печальные итоги художественного народничества Златовратского (и в то же время художественные итоги народничества).

Артели разлагаются; кустари обречены на погибель; хорошее старое вымирает, а такое же новое не нарождается; наконец, общинные устои медленно, но верно идут к разрушению, а попытки интеллигенции так или иначе воспрепятствовать этому процессу разложения обречены на фатальную неудачу... Впрочем, в особенно горькие минуты можно утешаться тем, что община может еще "решиться на ампутацию" своих отрицательных сторон или тем, что все уладится само собой, и кулаки сами погибнут от недостатка "сытости"... Всем этим можно утешаться, равно как можно искать спасения в опрощении, заранее зная, однако, что во всем этом нет спасения и что такие утешения являются воздушными замками, строить которые никому не возбрано...

VI

У Гл. Успенского мы найдем, во-первых, почти все, отмеченное нами выше у Златовратского, и, во-вторых, сверх того, еще в высшей степени ценные признания критического народника, трезво и бесстрашно смотрящего в глаза действительности. К изучению народной жизни Успенский подошел вплотную одновременно с Златовратским в середине семидесятых годов; в начале своей литературной деятельности, в шестидесятых годах, он обращал свое внимание, главным образом, на факт разрушения старых, дореформенных устоев обывательской жизни и на медленное зарождение каких-то новых форм (очерки "Разоренье", "Нравы Растеряевой улицы" и др.). В середине семидесятых годов его потянуло "к источнику всяческой правды", к мужику. Он забрался в деревню в поисках за твердой точкой опоры, и первое, в чем он убедился, — это в разложении общины или, по крайней мере, в резкой дифференциации ее. Во время голода

и неурожая, рассказывает Успенский, "в одних и тех же деревнях люди умирали с голоду, ели кору, пухли и т. д., и в тех же самых деревнях были люди, которые не умирали с голоду, а, напротив, поправлялись и толстели...

— При общинном землевладении? — с негодованием (как мне кажется) перебивает меня воображаемый собеседник. И как мне ни трудно огорчить вопрошателя, но, скрепя сердце, я говорю:

— При общинном!.. Увы, при общинном землевладении!

— В одних и тех же деревнях?

— В одних и тех же.

— А смертность?

— Точно то же и со смертностью; мрут больные, голодные, худородные, а отъевшиеся здравы и невредимы! Одни мрут, как мухи, а другие толстеют, как борова..." ("Старый бурмистр", 1881—1882 гг., т. III)[1].

В объяснение этого факта Успенский категорически заявляет, что "самого поверхностного взгляда на современную деревню достаточно для того, чтобы не подводить "под одно" всех деревенских жителей и все деревенские мнения и желания". Он подчеркивает, вопреки догматическому и славянофильствующему народничеству, что община есть прежде всего *экономическая,* а отнюдь не *этическая* концепция и что нет ничего ошибочнее измерять первое вторым, как, однако, догматические народники поступают сплошь и рядом: "Правильность и точность межевых отношений переносятся в отношения нравственные; равнение средств к жизни продолжается совершенно произвольно и в сфере нравственных отношений..." "Деревенская жизнь, — продолжает Успенский в том же рассказе, — вступает в совершенно *новый* фазис, становится в совершенно *новые* условия, под совершенно новые влияния и давления, благодаря которым возникают совершенно новые явления, явления огромного расстройства всего организма, а вы... упорно не желаете вникнуть во всю глубину этого расстройства. В межевых ямах и столбах... вы видите и спасение, и блестящее будущее, и прочее, и прочее. Но межевые столбы были всегда, во все дни и годы русской жизни, а, *кроме них,* чего-чего ни произошло в этой жизни! И помешали ли сии ямы какому бы то ни было самому злодейскому

---

[1] Цитаты по четвертому изд. собр. соч. Глеба Успенского (1903).

давлению? Помешали ли они существенной из язв современной деревни, именно — *разрушению однородности средств* к существованию?.."

Итак, современная община основана на экономическом, а отнюдь не на этическом фундаменте; это было подчеркнуто Успенским еще в его известных очерках "Из деревенского дневника" (1877—1878). Успенского поражало в деревне "почти полное *отсутствие нравственной связи* между членами деревенской общины". Он приводит целый ряд примеров, "доказывающих полное одиночество крестьянской семьи", и подчеркивает, что *"крестьянская дума одинока. В этом-то именно и заключается горе деревни"* (VI, 78, 135 и др.). Произведения Успенского, таким образом, как нельзя яснее подтверждают, что община (как это утверждала русская юридическая наука и как это мы увидим в следующей главе) есть не что иное, как крепостная общая собственность, причем все функции общины были всецело подчинены фискальным, административным целям: община административная губила общину поземельную. Успенскому не раз приходилось слышать между общинниками разговоры такого рода: "Ну, старичок Господний, силов у тебя нету, платить в казну тебе невмоготу; приходится тебе, старичку приятному, пожалуй что, и слезать с земли-то... Так-то... потому молодых ребят надыть на землю сажать, а тебе бы, старичку, тихим бы, например, манером, ежели говорить примерно, и помирать бы в самый раз... Так-то" (VI, 181). Какая после этого может быть речь об этической основе общины! Добросовестному народнику остается только возмущаться таким ходом дела, недоумевать, "отчего бы" делу не идти иначе, и мечтать о том, что было бы, "если бы"... *Этого* в самом деле не бывает, заявляет Успенский про призрение старика или сироты в общине, а отчего бы? Чего бы стоило ему быть? (VI, 110)... А вот "если бы" в деревню пошли посторонние, более опытные и знающие люди, "которые сделали бы "общинными" интересами не только одну землю", то община воскресла бы для новой жизни (VI, 77—78). И эту маниловскую мысль Успенский повторяет не один раз; в очерке "Малые ребята" (1880) он категорически заявляет, что община, наверное, начнет жить "по-худому" и погибнет, "если на помощь деревне, "не знающей" всей сложности новых условий жизни, не придет человек, знающий эти условия, и не оборонит ее от беды" (VII, 32). Кто таков

этот Еруслан Лазаревич*, — Успенский, конечно, не говорит читателю, ибо не знает и сам...

В попытках найти точку опоры и Успенский, и Златовратский, и многие другие независимо друг от друга совершили один и тот же путь; буквально тождественны и объекты их самоутешения. Все было бы спасено, если бы можно было приспособить к делу "лучший народ", говорит, например, Златовратский; и Успенский также ждет спасения от "знающего человека". Народники иногда пробовали утешиться каким-нибудь частным явлением; в этом же иногда бывал грешен и Успенский, жадно хватаясь за какое-нибудь самомалейшее "отрадное" явление. Например, мирским сходом решено нанять избу для ночевки "странных людей". "Кому же это пришло в голову?" — спрашивает обрадованный "отрадным явлением" Успенский. "Коли меня обокрадут, да тебя обокрадут, да сожгут раза три всю деревню, так и придет в голову!" — отвечает крестьянин-собеседник нашему автору. И этот исключительно шкурный поступок (не пусти "странних людей" совсем, так они, пожалуй, и не три раза сожгут деревню!) ищущий просвета Успенский склонен счесть явно "отрадным" явлением. "Это *новое,* — думает он, — этого *не было;* это *не хозяйственное,* а общественное, хоть капельку, но доброе. Тут есть уж внимание к *чужому* горю, тоже капельное, но уж не только *свое*" (VII, 166).

Все это утешает себя Успенский-публицист, а художник Успенский тут же безжалостно разрушает все иллюзии своего alter ego[1]. Правда, и как публицист, Успенский никогда не доходил до геркулесовых столпов идеализации кулачества, хотя и признавал сильные стороны этого явления. "...В кулачестве, — писал по этому поводу Успенский, — вы видите несомненное присутствие ума, дарования, таланта... для кулачества необходимо быть очень умным и очень талантливым человеком" (VII, 37); но именно это-то и всего ужаснее, ибо кулачество в то же самое время есть злокачественная язва, "органический недуг" общины, а не наносное пятно, которое можно стереть. Это бесстрашное признание показывает, что Успенский не мог успокоиться и на других "утешениях", которые ему, художнику, подсовывал его alter ego, публицист. Только что успеет публицист порадоваться "отрадному" явлению, обрисовывающему этическую подо-

---

[1] Другой я *(лат.).*

плеку общины, как художник беспощадно вскрывает перед ним мрачную картину разлагающейся общины (см. очерк "Бог грехам терпит", гл. IV—VII). Только что публицист займется маниловскими мечтаниями о "знающем человеке", который-де "оборонит общину от беды", как художник в великолепном рассказе ("Овца без стада", 1877 г.) выводит именно такого "знающего" (во всяком случае, более "знающего", чем крестьянин) человека, который шел с целью оборонить общину от беды и слиться с народом, а пришел только к горькому выводу: "Не сольешься с вами, а сопьешься" (VI, 200). Таков чаемый и ожидаемый Еруслан Лазаревич на реальной почве российской деятельности.

VII

Итак, мы должны отказаться от всяких радужных надежд и утешений; мы присутствуем при безнадежной попытке отыскать под ногами точку опоры... В конце концов, публицист стушевывается перед художником, который в ярких образах выясняет причину разложения общины, причину распадения прадедовских устоев. Эта причина — *шествие капитализма*. На эту тему у Успенского есть ненамеренно символистическая, яркая картина: по проселочным дорогам крестьяне везут кулаку-купцу локомобиль. "...Тысячепудовое чудовище, наконец, приехало из Москвы на станцию железной дороги и, окруженное массой распоясовского народа, тронулось оживлять мертвую округу. Широко разинуло оно свою нелепую железную пасть, как бы грозясь поглотить всю эту благодать, которая открывалась перед ней, всю эту рвань, которая копошилась вокруг нее. Медленно и грузно двигается оно вперед; то затрещит и рухнет под ним гнилой мост, то застрянет оно на крутом подъеме; то вдруг, на крутом повороте, когда разойдутся и лошади, и люди, и с гиканием мчат его вперед, оно вдруг свернется набок и растянется на пашне, раздавив под собой и дядю Егора, и дядю Пахома, да Микишку, да Андрюшку" ("Книжка чеков"; II, 144).

Таково пришествие "греховодника-капитала", по выражению Успенского в другом его произведении ("Письма с дороги"); по одному этому выражению можно видеть, что если Успенский и верно видит в капитализме причину разложения народных устоев эпохи натурального хозяйства, то в то же время он склонен отнестись

к этой причине вполне отрицательно. Достаточно вспомнить, с каким восторгом перечисляет он в этих своих "Письмах с дороги" все препятствия, которые сама природа западного побережья Кавказа ставит этому греховоднику-капиталу: и какой-то "трескун-камень", затрудняющий проведение железной дороги в Новороссийск, и палящее солнце, и главное препятствие — новороссийскую бухту, подверженную действию ветров... Это ярко символизирует тайные упования многих народников той эпохи, идеологом которых был, как мы еще укажем в следующей главе, В. В., перечисляющий в своей книге ("Судьбы капитализма в России", 1881—1882 гг.) все препятствия, которые условия русской жизни ставят пришествию капитализма. Мы знаем теперь, что, говоря символично, ни трескун-камень, ни открытая бухта не помешала пришествию "греховодника-капитала": железная дорога благополучно проведена, а в бухте выстроен мол. И сам Успенский с горечью сознается, что, несмотря на все препятствия, греховодник-капитал "пришел-таки и разинул пасть!.." (X, 13).

Отрицательное отношение к капитализму в художественном народничестве объясняется, конечно, не только тем, что капитализм разрушал своим пришествием общинные устои; основные причины такого отношения шли неизмеримо дальше и вширь, и вглубь: с одной стороны, они были *эстетического,* а с другой — *этического* характера. О последних мы поговорим ниже, а теперь остановимся на первых, изложению которых посвящены два замечательных произведения Успенского: "Крестьянин и крестьянский труд" (1880) и "Власть земли" (1882).

В своей автобиографии Успенский рассказывает, как "подлинная правда жизни" вовлекла его к *источнику,* то есть к мужику. "По несчастью, — прибавляет он, — я попал в такие места, где *источника* видно не было... Деньга привалила в эти места..." — и Успенский воочию видел разложение исконных устоев под влиянием капитализма. Он видел, что под влиянием капиталистических отношений деревня распадается на те же три класса, о которых в это же самое время говорил и Златовратский, — на "пьяниц", "хозяйных мужиков" и "мироедов" (конечно, Успенский не употребляет этих терминов). "...Через десять лет (много-много), — говорит Успенский, — Ивану Ермолаевичу (тип "хозяйственного" мужика) и ему подобным нельзя будет жить на свете: они воспроизведут к тому времени два новых сословия, которые будут тес-

нить и напирать на "крестьянство" с двух сторон: сверху будет наседать представитель третьего сословия, а снизу тот же брат-мужик, но уже представитель четвертого сословия" (VIII, 15).

В чем же лежит причина появления этого четвертого сословия? Успенский пробует утешить себя старой погудкой на новый лад, заявляя, что четвертое сословие есть "Продукт бессердечной общественной невнимательности — ничего более (!)..." Но тут же он чувствует всю маниловщину подобного ответа и выясняет читателю, что причина эта лежит в неуклонном шествии вперед так называемой "цивилизации". Идет цивилизация, идет капитализм и беспощадно разрушает былую стройность общинных отношений и красоту и цельность крестьянского труда; капитализм в корне подтачивает всю *эстетику* земледельческих идеалов, великолепно вскрытую Успенским в его "Крестьянине и крестьянском труде". Весь тысячелетний крестьянский труд был бы толчением воды в ступе, если бы крестьянин не жил полной жизнью на груди матери-земли; фраза эта — о "жизни на груди природы", о "единении с природой" — так избита и опошлена, что нужна некоторая смелость для ее приложения к крестьянской жизни, и, однако, она приложима к ней более, чем к чему бы то ни было другому. Крестьянин, с одной стороны, живет в полном подчинении "земле" и, с другой стороны, в полном единении с ней, сказывающемся в пантеистических или почти пантеистических формах; всю внутреннюю осмысленность и целостность этой жизни Успенский и пытается вскрыть в своем поистине блестящем, вышеупомянутом произведении и в не менее знаменитой "Власти земли".

В своей автобиографии Успенский рассказывает, как в медвежьем углу Новгородской губернии, куда еще мало проникли веяния капиталистических отношений, он "в первый раз в жизни увидел действительно *одну подлинную важную черту в основах жизни русского народа* — именно власть земли"; эта черта объяснила ему всю стройность и цельность сизифовой крестьянской работы. Объяснить — значит оправдать; и действительно, с новой своей точки зрения Успенский оправдал ту "темноту" народа, которая была так на руку темным силам абсолютизма и так враждебна интеллигенции; так, например, великолепно и остроумно вскрывает Успенский связь идеи абсолютизма с земледельческим трудом, следствием чего может явиться только требование "Не суйся!", обраща-

емое народом к интеллигенту-народнику, — не суйся между молотом и наковальней, между экономическими и политическими идеалами крестьянства. Конечно, Успенский видит, что это трагическое для интеллигенции требование совершенно неисполнимо и может быть на руку только эпигонам славянофильства и славянофильствующим народникам; очевидно поэтому, что сам он отнюдь не преклоняется перед "властью земли"; он только объясняет этим принципом все — и светлые и темные — стороны крестьянского обихода. Наиболее светлой стороной является *эстетическая* гармоничность, цельность и красота земледельческого уклада жизни.

Но вот является капитализм. Конечно, и в нем есть свои светлые и темные стороны; одной из наиболее темных для Успенского является именно разрушение сельскохозяйственной эстетики. "...Стройность сельскохозяйственных, земледельческих идеалов беспощадно разрушается так называемой цивилизацией, — пишет Успенский. — До освобождения крестьян наш народ не имел с этой язвой никакого дела (конечно, Успенский иронизирует, как видно из дальнейшего); он стоял к ней спиной, устремляя взор единственно на помещий амбар, для наполнения которого изощрял свою природную приспособительную способность. Теперь же, когда он, обернувшись к амбару спиной, стал к цивилизации лицом, дело его, его миросозерцание, общественные и частные отношения — все это очутилось в большой опасности. Ибо цивилизация эта, как кажется, имеет единственной целью стереть с лица земли все вышеупомянутые земледельческие идеалы..." Успенский ставит вопрос ребром: с одной стороны, земледельческие идеалы, с другой — цивилизация; одно должно победить другое, среднего выхода нет. Что делать для сохранения этих идеалов во всей красоте их цельности? Средство только одно: цивилизация хочет "стереть с лица земли" все эти идеалы? Ну, так надо "смести с лица земли" самое цивилизацию во всех ее проявлениях, начиная от керосиновой лампы и ситца и кончая книгопечатанием и железными дорогами... Сам Успенский называет такое пожелание "крайним легкомыслием" (давшим, однако, плод сторицею в толстовстве 80-х гг.); вся глубина этого, мягко выражаясь, "легкомыслия" ясна уже из одного того, что и сам Иван Ермолаевич отнюдь не желает переходить от керосиновой лампы к лучине. "И выходит поэтому, — безнадежно заключает Успенский, — для всякого что-нибудь думающего о наро-

де человека задача, поистине неразрешимая; цивилизация идет, а ты, наблюдатель русской жизни, мало того, что не можешь остановить этого шествия, но еще... не должен, не имеешь ни права, ни резона соваться, ввиду того, что идеалы земледельческие прекрасны и совершенны. Итак, остановить шествие *не можешь*, а соваться *не должен*" (VIII, 33—35).

Конечно, нетрудно разорвать этот заколдованный круг, и притом в обоих пунктах. Остановить "шествие цивилизации" критический народник, разумеется, не только *не может*, но и *не должен;* но он и может и должен бороться за направление этого "шествия" (в этом был весь смысл происходивших как раз в то время народовольческих попыток "захвата власти"); с другой стороны, он не только может, но и должен "соваться", ибо для него обязательны не мнения, а интересы народа, которого по пути безжалостно давит тяжелая колесница цивилизации. Но дело теперь не в этом; интересно для нас в данном случае только отрицательное отношение Успенского к капитализму на основании мотивов чисто *эстетического* характера: капитализм губит красоту и цельность сельскохозяйственных идеалов.

VIII

Другая причина отрицательного отношения к капитализму, как мы уже отметили выше, является основанной на *этической* почве или, вернее, на этико-социологической; капитализм губит цельность и гармоничность самой человеческой личности, обращая ее из цели в средство. Эта точка зрения на капитализм ярко очерчивается Успенским в одной притче, которую он рассказывает словами какого-то старого раскольника. "Лежало, изволишь ли видеть, тысячу лет, а может и сто тысяч лет[1], под землей, на необыкновенной глубине, огромнейшее пространство железа. Лежало оно холодное, мертвое, недвижимое, ржавое; и лежало оно таким трупом бездыханным несчетные века веков. А над ним, как над мертвецом, Господь насыпал огромные холмы и долины земли. На земле этой росла зеленая трава, яркие цветочки, росли хлеба, овсы, льны, леса дремучие и сто-

---

[1] Одна эта фраза ясно показывает апокрифичность существования этого "старого раскольника", за которым, очевидно, стоит сам Успенский.

яли деревни, села и храмы Божии. И жили в этих деревнях мужики, бабы и ребята, жили своим трудом, своим домом, каждый был сам себе хозяин. Так вот как было: под землей лежал железный мертвец, труп бездыханный, а на земле жил живой человек... Лежит мертвое тело, живет живой человек..." Но тут-то и появился "некоторый завистник" — Капитал, который и испортил всю эту идиллию: "...пришел, на людей поглядел, Богу не помолился, а прямо носом-то своим в землю воткнулся... Воткнулся и засверлил! И что же стало! Стало мертвое железо разогреваться, стало теплеть, мякнуть, потянулось, разогрелось — ожило!.. ...Поднялось оно из-под земли и заиграло! И проволокой вокруг всего света обвилось, и побежало пароходами, вагонами, заиграло колесами на мельницах, на фабриках, застучало станками... словом, — разгулялось по всему белу свету и на всей своей воле!.. А что же стало с живым-то человеком?.. Проволоки, колеса, винты, станки... вытащили его из своего дома, отняли его от хозяйства, приставили его холопом у винтов, у станков, при котлах и при печах!.. Каждый прикован к своему — и отойти ему нельзя! Как отошел — так и есть нечего! Как перестал у печки гореть — умирай! А железо-то гуляет по всему свету, со всем светом разговаривает" (V, 188).

В этой поэтической "притче" отмечен совершенно верный факт: капиталистические отношения, действительно, стремятся обратить человека из цели в средство, превратить его в "палец от ноги" общественного организма. Факт отмечен верно, но верно ли сделаны выводы из этого факта? В этом весь вопрос. Апокрифический раскольник строит на своей притче такое уже давно нам знакомое заключение: надо воспользоваться положительными сторонами капиталистического производства и отказаться от принятия его отрицательных сторон: "Давай нам косу, борону, давай нам швейную машину, давай косилку, пресс, — все давай, чтобы человек жил дома, жил полным порядком, а в машину его не преображай!.." Как видим, это уже следующая ступень отношения к "цивилизации", по сравнению с желанием "смести с лица" земли всю эту цивилизацию со всеми ее ситцами, железными дорогами, керосиновыми лампами и книгопечатанием. При полной невозможности выполнения такой радикальной меры оставалось попытаться исполнить рецепт "старого раскольника" и отделить плевелы капитализма от пшеницы его... Но оказалось, как мы уже знаем, что и эта вторая мера настолько же неудобоисполнима.

Легко сказать: приемлю швейную машину, но отвергаю разделение труда; не мешало бы, однако, подумать нашему апокрифическому раскольнику: а кто же будет стоять при той машине, которая будет делать части приемлемой им швейной машины? Здесь перед нами, действительно, — circulus vitiosus[1], разорвать который нет возможности; здесь — коренная ошибка народничества, верившего в возможность отделить козлищ и овец в капитализме.

Но в этой своей ошибке художественное народничество оказывается без вины виноватым, или, вернее, виновным лишь постольку, поскольку публицистика брала в нем верх над художественностью. Художник Успенский трезво и бесстрашно вскрывал самые глубокие язвы современной действительности; но рядом с ним работал и публицист Успенский, опиравшийся в построении своих теорий на социологическую теорию прогресса Михайловского, громадное идейное влияние которого на Успенского должно быть нами тщательно отмечено. Как бы ни относиться к мировоззрению Михайловского (а мы, как это уже известно читателю, склонны ценить его очень высоко), во всяком случае, можно считать окончательно установленной ошибочность знаменитой "формулы прогресса" Михайловского, взятой в ее целом. Но именно эту формулу, и именно в ее целом, клал в основу всех своих теоретических взглядов Успенский[2]; по его мнению, формула прогресса Михайловского "окончательно решает вопрос как о том, что вообще нравственно, разумно, справедливо, так и о том, что такое Россия, Европа, народ и цивилизация". Эту формулу, считающую прогрессивным наименьшее экономическое разделение труда при наибольшем физиологическом, Успенский, опираясь на авторитет Л. Толстого, видел осуществленной "к нашему, то есть русскому огромному счастью... в глубинах наших народных масс" (IX, 43—44). Отсюда та идеализация *типа* развития русской общинной жизни, которая без труда могла перейти в идеализацию и *степени* ее развития; но ни теоретик Михайловский, ни художник Успенский не были повинны в этом грехе. Так, например, в рассказе Успенского "Овца без стада" (1877) мы встречаемся с яркой попыткой такой проповеди — с теоретической идеализацией мужицкой жизни; но тут же Успенс-

---

[1] Порочный круг *(лат.)*.

[2] Формулу эту, — писал Успенский, — "нельзя, будучи справедливым, не признавать за вполне справедливую" (IX, 56).

кий-художник с еще большей яркостью вскрывает всю беспочвенность и теоретичность таких ультранароднических попыток.

Вообще, от догматического народничества Успенского-художника отделяла целая пропасть. Мы видели выше, что Успенский твердо отстаивал положение о стройности, гармоничности и красоте форм народной жизни; но он же первый подчеркнул ту еретическую для народников-догматиков мысль, что в создании этих форм нет никакой заслуги русского народа. В очерках "Из разговоров с приятелями" (на тему о "власти земли") (1883) он с беспощадной логичностью проводит эту мысль устами своего alter ego[1], некоего Протасова-Пигасова (см. первый из этих великолепных очерков — "Без своей воли"). Пигасов, к великому негодованию правоверного народника Березникова, проводит теорию строения форм народной жизни *самопроизвольно,* без участия народного ума или воли: это — своего рода органический процесс. Ведь и всякая галка, если рассмотреть ее организацию, "удивительно ловко и умно устроена", но ведь не приписываем же мы эту организацию уму или воле самой этой галки?.. В ответ на это негодующий Березников с жаром описывает рыболовную ильменскую артель, дошедшую "своим умом" даже до астрономии, до изучения ветров и т. п. для ориентировки по озеру... "Откуда все это произошло? — победоносно вопрошает Березников. — Кем или чем все это организовано? Народным умом, или... ну, чем?..

Пигасов молча выслушал этот вопрос и как-то нехотя проговорил:

— Да там у вас какую рыбу ловят?

— У нас? У нас там ловят сигов... ни более ни менее!

— Ну, так все это и произведено, — спокойно отвечал Пигасов, — не умом, а... сигом!.." Ибо: "Позвольте мне спросить вас, в свою очередь, что было бы с вашей артелью, если бы сиги вдруг исчезли?.. Вероятно, не было бы и артели, не было бы ни вашей астрономии, ни ваших теорий ветра" (VIII, 139—144). Конечно, это только остроумный парадокс; но не характерно ли, что ярый народник Березников, с разрешения автора, бессильно складывает оружие в попытке "опровергнуть" этот парадокс?

Итак, каковы бы ни были теоретические обоснования Успенского, но художник в нем всегда брал верх над публицистом. Художник этот яркими образами нарисо-

---

[1] Другой я *(лат.).*

вал картину разложения земледельческих идеалов и ясно указал на причины такого разложения. Он неоспоримыми наблюдениями подтвердил, что современная русская община есть не этическая, а экономическая концепция, что поэтому социально-экономическая дифференциация неизбежно вторгается в деревню и что "разрушение однородности средств к существованию" в общине сопутствует "отсутствию нравственной связи" между членами этой общины.

Все поиски "отрадных" явлений оказываются тщетными, равно как и все упования на то, что придет "знающий" человек и оборонит общину от беды. Никакой "знающий" человек не может, признает сам Успенский, задержать "шествие цивилизации" и "греховодника-капитала"; каково бы ни было эстетическое и этико-социологическое отрицательное влияние капитализма — не во власти "знающего" человека изменить направление его движения. Когда знающий человек видит, что жизнь ставит перед ним роковую дилемму — капитализм или красота и справедливость общинных идеалов? — то он должен признать, что все шансы на победу за первым. Попытка же и капитал приобрести, и красоту общинных идеалов соблюсти, — при помощи отвержения отрицательных сторон капитализма и принятия его положительных сторон, — еще более неосуществима, ибо связь между этими сторонами капитализма является органической и неразрывной.

Однако есть еще и третья возможность, не замеченная ни художественным, ни теоретическим народничеством семидесятых и восьмидесятых годов и выяснившаяся только к исходу XIX столетия: это признание одновременной возможности и экономического и физиологического разделения труда, то есть признание капитализма, и одновременная политическая борьба для осуществления реформы общинного строя и сочетания эволюционировавших общинных идеалов с капиталистическим строем — "социализация земли...". Но в восьмидесятых годах этой возможности не чувствовал Успенский, не видел ее и Михайловский, народничество не видело ни в чем выхода и с тяжелым сердцем смотрело на разложение своих заветных идеалов и на торжество идеалов сословно-мещанских, буржуазных, при одновременном махровом расцвете идеалов этического мещанства и основоположений самодовольной адуевщины. С этой эпохой общественного мещанства нам теперь и предстоит познакомиться.

Глава XXIII

Эпоха общественного мещанства

I

Эпоха общественного мещанства была возвращением к адуевским идеалам. И для такого возвращения русскому "культурному" обществу не пришлось делать головоломного прыжка на тридцать лет назад: мещанские идеалы продолжали мирно процветать под сенью шестидесятых и даже семидесятых годов; в восьмидесятых — они только распустились махровым цветом. Мы бегло проследим за этой преемственной связью мещанства после Адуева и Штольца, то есть после окончания эпохи мещанства официального.

Разночинец, пришедший в шестидесятых годах, мог отнестись только с резким осуждением к добродетельному мещанству героев Гончарова (так к ним и отнесся Добролюбов); но это осуждение было не вполне искренним. Вспомним, как завидовал Добролюбов "мещанскому счастью" окружавшей его среды, как он иногда старался быть, "как все" (см. его письма и дневник). Разночинец должен был бороться с теми заманчивыми перспективами, которые рисовались ему идеологами мещанства; из борьбы этой он чаще всего выходил победителем, но иногда сильно помятый. Историю такой борьбы рассказал нам Помяловский в двух своих романах ("Мещанское счастье" и "Молотов", 1861 г.).

Егор Иванович Молотов, герой обоих романов Помяловского, — типичный разночинец, с тоской спрашивающий себя: "Где те липы, под которыми прошло мое детство? Нет тех лип, да и не было никогда..." Вот первая заманка мещанства — создать эти "липы" если не для себя, то для своих детей; в Молотове долго боролись задатки типичного разночинца, ненавидящего мещанство, со стремлением создать себе свои "липы". У него есть друг Негодящев — предсказанный Помяловским тип

восьмидесятника pur sang[1]; принципы Негодящева предвосхищают на четверть века смысл всей философии восьмидесятых годов: "Можно читать Фауста и служить очень порядочно... Прочь вопросы! Их жизнь разрешит, только бери ее так, как она есть: без смысла жизни — живи без смысла; худо жить — живи худо". Над этой философией Молотов зло иронизирует: "Вот чиновные принципы, возведенные к вечным началам разума!.. Трансцендентальное чиновничество!.. Фауст в виц-мундире, Гамлет в канцелярии его превосходительства!" В нем вспыхивает ненависть к мещанству; он дорого ценит свою личность, он не согласен жить без смысла и жить худо, он ищет смысла и широты в жизни: "Мое призвание — жить... всей душой, всеми порами тела жить хочу!" Но это — только внезапная вспышка: через день он уже тоскует и колеблется — как жить? Как жить так, чтобы "...не старую, отцами переданную жизнь продолжать, а создать свою... Выдумать ее, что ли?.. Сочинить?.. У умных людей спросить?..". А еще через день он уезжает к Негодящему, чтобы начать тянуть чиновничью лямку (*Помяловский.* Сочинения. "Мещанское счастье", с. 27, 35, 104—107, 119 и др.).

Мы его встречаем только через много лет, и перед нами во всей своей красе либеральный чиновник, почти вполне забывший былые свои запросы и завязнувший в мещанском болоте. Он не прочь порисоваться своим происхождением, способен признавать "хорошие слова" — труд, честь, талант и т. п. (его товарищ Череванин называет их "пустыми словами"); он готов признать, что "чиновничество — какой-то огромный резервуар, поглощающий силы народные"; у него иногда является "страстное желание сделать всех людей счастливыми" — и он, конечно, во всем этом искренен, но не идет дальше фразы. Это сближает его с лишними людьми, а отличает от них его то, что он стоит гораздо ближе к мещанству. Он сам сознается: "Честная чичиковщина настала, и вот сознаю, что я тоже приобретатель... Отведав вольного труда, я нашел, что департамент вернее обеспечивает человека". Он совсем как дядюшка Адуев продал себя без остатка комфорту; с чисто мещанским самодовольством описывает он свою квартиру: "На стенах картины и канделябры, на окнах пальма, золотое дерево, фига, лимон, кактус и плющ, на столах вазы, на

[1] Чистой крови *(фр.)*.

полу ковер, пред камином дорогой резьбы ореховое дерево. Положенное число раз я бываю в русском театре и в итальянской опере". Вот он, мещанский идеал; лимон и кактус на окнах и положенное число посещений театра! Это — тот самый идеал, при взгляде на который, по словам Помяловского, человеку с большими запросами от жизни думается: "О, Господи, не накажи меня подобным счастьем, не допусти меня успокоиться в том мирном, безмятежном пристанище, где совершается такая жизнь".

"И ты счастлив?" — спрашивает Молотова его невеста Надя, ищущая натура, с задатками более широкими, чем на какие может ответить Молотов (их взаимоотношение приблизительно таково же, как между Ольгой и Штольцем). Но Молотов не настолько мещанин, как Штольц! Он хотя и пытается оправдать свое мещанство, но все-таки сознается, что ему приходится испытывать тоску: "Экое дело, думалось мне, что я честен, не пью водки и в квартире у меня хорошо!.. Что в том толку?.. Куда пошли мои силы?.. На брюхо свое, на добывание насущного хлеба!.. Благонравная чичиковщина!.. Скучно!.. Черт бы побрал, думал я, мое мещанское счастье!.." Но все это говорится в прошедшем времени; в настоящем же Молотов оправдывает себя тем (и оправдание это хуже всякого обвинительного приговора), что он — средний человек, человек толпы: "Неужели запрещено устроить простое, мещанское счастье?.. Надя, миллионы живут с единственным призванием — честно наслаждаться жизнью... Мы — простые люди, люди толпы. Ты согласна на это?" И бедной девушке, которая ждала и достойна была лучшего, приходится ответить с ясно просвечивающей грустью перед разрушенными мечтами иллюзиями: "Я... твоя, ведь!" И этим Помяловский оканчивает свою повесть, справедливо и с горечью отмечая от себя: "Тут и конец мещанскому счастью. Эх, господа, что-то скучно!.."

Этими же почти словами закончил Гоголь рассказ о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем; да и в самом деле, разве есть резкая граница между мещанским счастьем Молотова и растительным счастьем гоголевских героев? Главная разница в том, что Молотов представляет из себя нечто среднее пропорциональное между мещанином и лишним человеком; от лишнего человека его отделяет мещанство, от мещанства — сознание, что он — мещанин. В нем олицетворилось

невольное и бессознательное влечение некоторой части разночинцев к мещанству и в то же самое время сознание всех отрицательных сторон этого мещанства. Помяловский, сам разночинец, относился к своему герою с достаточной симпатией в первой повести и не скрывал своего иронического отношения к нему во втором романе, где Молотов стал ближе к мещанству. И если на типе Молотова мы знакомимся с небольшой частью разночинцев, сохранивших свои симпатии к мещанству, то в Помяловском мы видим разночинца шестидесятых годов, относящегося к мещанству более чем с ненавистью. Художник Череванин, со своей философией "кладбищенства", появляющийся в "Молотове", — alter ego Помяловского; он так кладбищенствует о мещанах: "У этих людей ничего нет своего, нет нравственной собственности. Все это — ходячее повторение и подражание... Что бы ни делали эти люди: смотрят ли они на закат солнца, едят ли горячие щи, Богу ли молятся или хоронят отца, — и мысль, и слово, и смех, и слезы — все у них получено по наследству; и добродетели у них не свои, и пороки не свои, и ум чужой. Что же ты такое, эй, ты, честный человек? Где твоя личность, индивидуальность, где твой талант, прибавил ли ты хоть грош к нему?" Конечно, не прибавил, так как мещанин не имеет своей индивидуальности (*Помяловский.* Сочинения. "Молотов", с. 157, 192, 255, 295—300 и др.).

Мы уже встречались с кладбищенством Череванина; теперь же отмечаем то обстоятельство, что задуманная Помяловским апология мещанства (если она была им задумана) совершенно сошла на нет; он сам не выдержал раз взятого тона и из апологета превратился чуть ли не в сатирика. Он не осудил Молотова окончательно, но и не выдал ему монтионовской премии за мещанскую добродетель; и Писарев совершенно прав, говоря, что для Гончарова Штольц есть идеал, о котором едва позволительно мечтать, а для Помяловского Молотов есть minimum, на котором едва ли позволительно останавливаться, а быть может, и совершенно непозволительно. Помяловского он не только не считает апологетом мещанства, но, наоборот, видит в нем своего союзника и решительного индивидуалиста: "...Спасибо тебе, Помяловский, за то, что ты сильным и убедительным твоим словом заступился решительно за святыню человеческой личности".

II

Как бы то ни было, но факт налицо: пришествие разночинца еще далеко не знаменовало собой окончательной победы русской интеллигенции над мещанскими идеалами. К тому же, едва только "разночинец пришел", как уже раздался тревожный возглас: "Идет чумазый!", идет сословно-экономическое мещанство во всеоружии мещанства этического. Возглас этот принадлежал Салтыкову, и об этом мы уже говорили; теперь же мы хотим отметить роман Писемского "Мещане" (1877), в котором подробно живописуется пришествие этого сословно-этического мещанства. Впрочем, термин "мещанство" Писемский понимает исключительно в сословно-экономическом смысле; мещане — это "продукт капитала, самой пагубной силы настоящего времени; существовавшее рыцарство, по своему деспотизму, ничто в сравнении с капиталом" (с. 104; Собр. соч., изд. 2-е). И такое мещанство повсюду ломится в двери: "Все сплошь и кругом превращается в мещанство" (Ib., 29); чумазый идет. И плодами наук, искусств, творчества человеческого гения пользуются теперь почти всецело мещане, "торгаш, ремесленник, дрянь разная, шваль — и, однако, они теперь герои дня!" (Ib., 31); это более всего возмущает главного героя романа, блещущего всеми добродетелями Бегушева (он же Белавин из "Тысячи душ", он же генерал Коптин из "Людей сороковых годов"). Но этот добродетельный герой нигде не задается вопросом об основных признаках мещанства; его, в сущности, нисколько не возмущает мещанство этическое, он только мечет громы против сословного мещанства и требует Бога на землю, чтобы дать новое содержание жизни. Вот один диалог:

— И работник, по-твоему, превратится в такого же мещанина, как и хозяин? — спрашивает Бегушев.

— Непременно, — отвечает Тюменев, сановный либерал романа, — но того только и желать надобно...

— Ну, нет!.. Нет!.. — заговорил Бегушев, замотав головой, каким-то трагическим голосом, — пусть лучше сойдет на землю огненный дождь, потоп, лопнет кора земная, но я этой курицы во щах, о которой мечтал Генрих IV, миру не желаю.

— Но чего же ты именно желаешь, любопытно знать? — сказал Тюменев.

— Бога на землю! — воскликнул Бегушев (Ib., 32).

Бегушев, очевидно, ненавидит сословно-экономическое мещанство за узость и скудость его духовной жизни, за отсутствие светлой и зиждущей идеи; мы сейчас увидим, так ли это, а пока мимоходом заметим, что под Бегушевым (отчасти также и под Александром Ивановичем Коптиным в "Людях сороковых годов") довольно ясно виден Герцен последнего периода жизни. Таковы, например, характерные черты Бегушева: его вера в Европу, разочарование 1848 годом, последующий скептицизм, мысль, что в Европе "все мало-помалу превращается в мещанство"; наконец, даже знаменитое предсказание Герценом франко-прусской войны ("теперь, граф Бисмарк, — ваше дело!") почти буквально повторяется в одной фразе Бегушева ("...показывается каска Бисмарка..."; см. все это Ib., 93—95). Все это достаточно очевидно, но не менее очевидно и то, что Писемский дал не копию, а пародию Герцена, так как совершенно был не в силах понять, что Герцен осуждал мещанство отнюдь не только с сословно-экономической точки зрения, то есть не только понимая под ним буржуазию. Его Бегушев — сам жалкий мещанин, и к чему сводится его требование "Бога на землю", достаточно ясно из одной центральной сцены романа, которая убедительно показывает, с какой скудостью мысли Писемский понимал "мещанство". После званого обеда у одного из разбогатевших "мещан", полковника Янсутского, Бегушев заказывает ужин у себя дома, чтобы показать, "как нужно есть...". Он с пафосом объясняет все достоинства пулярды с трюфелями, маседуана и красного вина по сравнению их с теми, какие были у "мещанина" Янсутского. "Мещане!.. Они никогда не будут порядочно есть", — заключает он с полным сознанием своего превосходства... (Ib., 104).

Не довольно ли? Нам кажется, что вполне довольно для того, чтобы вывести заключение о полнейшем мещанстве и Писемского, и его героя: достаточно одного последнего гастрономического критерия мещанства... Мы не остановились бы так подробно на рампе Писемского, если бы он не иллюстрировал собой — все-таки в общем верно — нарождение нового, сословно-экономического мещанства. Кроме того, весь этот эпизод резко очерчивает границы между понятиями экономического и этического мещанства, то есть между буржуазией и мещанством в широком смысле: мы здесь видели еще раз, что можно быть ожесточенным противником буржуазии и в то же время быть с головы до ног мещанином.

Нарождающаяся буржуазия, правда, стала сугубо мещанской, но отсюда еще далеко до заключения, что каждый враг буржуазии тем самым уже антимещанин. А затем после такого разъяснения можно оставить антибуржуа, но мещанина Бегушева-Писемского в покое и перейти к более интересному для нас роману Тургенева, "Новь" (1877), в котором мы снова встретимся с этическим мещанством.

III

Уже третий раз мы возвращаемся к Тургеневу, изучая смену идеологий русской интеллигенции от сороковых до восьмидесятых годов, одно это показывает, как чутко относился талантливый художник к окружавшей его жизни. Мы знаем, как он относился к мещанству, как подчеркивал отрицательные стороны его в своих типах лишних людей, с какой симпатией он разделял индивидуалистические взгляды своего Базарова; тем характернее его вступление на путь бессознательного апологета мещанства в конце семидесятых годов. То мертвое, сухое, размеренное мещанство, которое было так по душе Гончарову, всегда претило Тургеневу; он стал апологетом другого типа мещанства, мещанства, еще находящегося как бы в потенциальном состоянии. В своем "Затишье" (1854) он резко высмеял рассудительного и приличного мещанина Астахова, безапелляционно заявляющего, что "в наше положительное время всякий порядочный человек *должен* быть положительным и аккуратным" (VI, 87; см. 75—76 и др.); в своей "Несчастной" (1868) он еще ядовитее обрисовывает плоского мещанина Фустова с его девизом: "Не забывай себя, не волнуйся, умеренно трудись!" (VII, 200, 201, 277, 284). Таких мещан Тургенев не терпел; самое существование такого мещанства он мог объяснить только безволием и дряблостью толпы лишних людей; "житье дуракам между трусами", — говорил он (по другому поводу), точно так же житье мещанам между лишними людьми.

Но вот настали семидесятые годы, героизм которых был в общем не по душе Тургеневу; к тому же он чутко уловил веяния "лавризма", веяние новой струи, в которой он и не подозревал наличности мещанства и которая была ему глубоко симпатична, так как он видел в ней нарождение нового течения в противовес героизму, тече-

ния честного, трезвого, не утопического. Он написал тогда свой последний роман — "Новь" (1877).

Еще гораздо раньше, а именно в романе "Накануне" (1859), Тургенев полусочувственно отнесся к двум-трем типам, не лишенным явных элементов мещанства. Таков у него "сочувственник" Берсенев, этот "добросовестно умеренный энтузиаст, истый представитель тех жрецов науки, которыми, нет, не которыми, *коими* столь справедливо гордится класс среднего русского дворянства", по меткому определению шалопая Шубина; таков у него отчасти и манекенный Инсаров, сухая, бесцветная, но громадная и умело направленная сила (II, 241 и 274). В "Нови" Тургенев пожелал придать Инсарову тело и душу и идеализировать эту реальную фигуру; в результате получился своеобразный homunculus, революционный постепеновец, представитель этического мещанства — Соломин.

Соломин — главный герой последнего тургеневского романа, положительный тип; стоящий на первом плане лишний человек Нежданов, пытающийся "ходить в народ", еще более оттеняет своим бессилием и шатанием мысли все положительные стороны излюбленного героя Тургенева. И Тургенев не видит, что его герой — чистой крови мещанин, не менее ясный и определенный, чем разные Астаховы, Фустовы и tutti quanti[1]! Несомненно, что Тургеневу и в голову не приходило этим своим романом реабилитировать мещанство; напротив, он по-прежнему осуждает явную мещанскую узость революционера Маркелова и со слишком очевидным презрением осмеивает мещанство тайного советника, камергера и будущего министра Сипягина (IV, 26, 290 и др.), так что всем мещанским сестрам достается по серьгам. Идеализация Соломина не есть апология мещанства, это просто несчастная аберрация зрения, ошибка Тургенева, не умевшего предвидеть ход развития русской интеллигенции в восьмидесятых годах, на рубеже которых он умер.

Его Соломин — типичный восьмидесятник по типу и по духу, яркий представитель возрождающегося мещанства, родственник всех Штольцев и Адуевых. Правда, он революционер, но революционерство его такое мягкое, такое неуловимое, что вполне логично вырождается на глазах читателя в постепеновство. "Это — не герои, — заявляет устами Паклина Тургенев, — это — крепкие,

[1] Им подобные *(итал.)*.

серые, одноцветные, народные люди. Теперь только таких и нужно!" (IV, 296—297). Это не апология мещанства, но удивительная близорукость Тургенева... Чем же проявляет себя этот народный герой? Он завел школу и больницу при фабрике (IV, 111) и устроил в Перми завод на артельных началах (IV, 293) — больше он ничем не проявляет себя... Кроме того, он обладает еще следующими достоинствами: говорит дельно, веско, коротко, обладает вполне безличной внешностью, проповедует теорию постепеновства; вообще "уравновешенный характер" (IV, 109, 107, 179, 142, 219, 158 и др.). Быть может, нигде так ясно не сказывается его сугубое мещанство, как в единственном его принципиальном разговоре с Марианной, так напоминающем знакомые нам уговаривания Ольги Штольцем. Марианну, так же как Ольгу, душит жизнь, она ищет ее смысла, цели; Соломин, так же как Штольц, виляет вокруг да около вопроса, не умея развязать его узел. Конечно, его мещанство и мещанство Штольца не вполне тождественны: Штольц проповедовал покорность перед жизнью, Соломин рекомендует постепеновство, но эти два пункта не так уж далеко отстоят друг от друга. Марианна ищет смысла и цели жизни, ищет цельного мировоззрения, а Соломин допекает ее своей дельной, веской, но отнюдь не короткой речью: "...Вот вы сегодня какую-нибудь Лукерью чему-нибудь доброму научите; и трудно вам это будет, потому что нелегко понимает Лукерья и вас чуждается... А недели через две или три вы с другой Лукерьей помучитесь; а пока — ребеночка вы помоете, или азбуку ему покажете, или больному лекарство дадите... Вы будете чумичкой горшки мыть, щипать кур... А там, кто знает, может быть, спасете отечество!" (IV, 219—220). И этот самодовольный и туповатый проповедник — главный герой Тургенева и русской интеллигенции! И эта проповедь малых дел оказывается основной частью мировоззрения!

Подробнее знакомиться с Соломиным нам ни к чему, так как нас он интересует не сам по себе, а как предтеча людей восьмидесятых годов; мы хотели показать только, что тусклое и серое настроение, ознаменовавшее восьмидесятые годы, надвигалось на русское общество мало-помалу еще с шестидесятых — семидесятых годов. Многие предчувствовали это грядущее бедствие, многие боролись с прошлым мещанством; с этой точки зрения интересны статьи П. Ткачева: "Люди будущего и герои мещанства", "Идеалист мещанства", "Уравновешенные

души" (в журнале "Дело", 1868 г., № 3—5 и 1877 г., № 1—4). Наступление этих тяжелых годов с пророческой ясностью предвидел Михайловский, предсказавший и дикий шовинизм выродившихся славянофилов, и общий разброд мысли этих печальной памяти восьмидесятых годов (см., например, Сочинения, IV, 433 и V, 621). События, вроде цареубийства 1 марта, ускорили реакционное движение общества к мещанству, так как они сопровождались и правительственной реакцией.

IV

Настали восьмидесятые годы, настала эпоха общественного мещанства. О правительственной реакции мы умолчим: мы можем обойти ее совершенно свободно, так как в этой области восьмидесятые годы не сказали ничего нового, а только повторили основные черты эпохи официального мещанства; чтобы покончить раз навсегда с этой стороной вопроса, скажем только, что эта вторичная эпоха официального мещанства продолжалась почти четверть века и оказалась, таким образом, гораздо продолжительнее эпохи общественного мещанства, продолжавшейся, во всяком случае, не более десяти лет. Это общественное мещанство нам особенно интересно, и на него мы обратим главное внимание.

Сошли со сцены сильные люди шестидесятых и семидесятых годов, и вместе с ними исчез тот "дух протеста", который, по словам Глеба Успенского, всегда является главным тормозом реакции; *протестующий звук* уже сам по себе есть препятствие насилию, вот почему легче зарезать безгласную рыбу, чем отчаянно кричащую курицу: "Вот что значит протест, хотя бы и на курином языке!.." Но даже такого куриного протеста не имели силы высказать восьмидесятники; они предпочли роль безгласной рыбы, щедринского "премудрого пескаря". Неудивительно, что русская жизнь этих годов получила самый странный, самый нелепый колорит и была воплощенным противоречием законам элементарнейшей общественной этики и логики. "Живые притаились в могилах; мертвые самочинно встали из гробов и ходят по стогнам, стуча костями. Кладбищенское волшебство заменило здоровую, реальную жизнь" — так характеризовал эту эпоху общественного мещанства великий русский сатирик (*Салтыков*. Сочинения, 1892 г., VI, 370). Это "волшебство", это отсутствие этики и логики еще сильнее

подчеркнул Глеб Успенский. "...Первая и вторая посылки силлогизма всегда у нас хороши, правильны, — иронизирует он, — но заключение — Бог знает что!" Например: артельное начало в кругу рабочих предохраняет от пролетариата. Распространение поэтому в массе идеи товариществ заслуживает всякого одобрения, а заключение из этих посылок выходит всегда вот такое: "Ежели ты будешь об этаких вещах разговаривать, так берегись!.." И мещане-восьмидесятники береглись: они перестали разговаривать не только об артельном начале, но и о гораздо более абстрактных вещах: о законе, о личности, об этике, о праве. Все это поросло травой забвенья. Взамен этого махровым цветом распустились такие цветочки, как постепеновство, самосовершенствование и добровольное принижение личности.

Как шестидесятые годы почти вполне отразились в "Современнике" и "Русском Слове", как мировоззрение семидесятых годов ярче всего выразилось в "Отечественных Записках", так настроение восьмидесятых годов мы найдем в "Неделе" и в "Новом Времени". В первой отразилась вся растерянность русской интеллигенции, потерявшей дорогу и пытающейся найти спасение в проповеди добродетельного бюрократизма как панацеи от всех зол; во втором нашли себе приют подонки русской мысли, начавшие проповедь беспринципности и человеконенавистничества. Характерна не сама эта проповедь — где и когда ее не бывало! — а полнейший успех этой проповеди; одно это уже показало, как низко пало русское "культурное" общество. Мы не имеем возможности подробнее остановиться на этой печальной, но поучительной страничке из истории русской журналистики и коснемся ее только вскользь, обратившись для этого к Салтыкову.

Великий русский сатирик в эту эпоху допевал свои лебединые песни и создавал такие удивительные вещи, как "Господ Головлевых", "Сказки" и "Пошехонскую старину". Он не мог не откликнуться на всю растерянность мысли, на всю печальную узость русской мысли восьмидесятых годов и сделался резким сатириком эпохи общественного мещанства, так же как его гениальный предшественник, Гоголь, был сатириком эпохи мещанства официально. В сущности, Салтыков все время был сатириком мещанства, принимавшего разнообразные формы; в восьмидесятых годах объект сатиры только определился резче. Прежде, в начале семидесятых годов, Салтыков высмеивал умеренный и аккуратный мещанс-

кий либерализм, приютившийся на столбцах "Всероссийской Старейшей Пенкоснимательницы" (то есть "С.-Петербургских Ведомостей", редакции Корша) с ее девизом: "Наше время — не время широких задач" (*Салтыков*. Сочинения, IV, 316). Восьмидесятые годы пошли дальше. Газета "Чего изволите?", alias[1] газета "Помои", издаваемая "литератором" Подхалимовым, alias Иваном Непомнящим, называет убеждения абракадаброй и во всеуслышание заявляет, что "ни завтра, ни послезавтра не намерена стеснять себя никакими узами" (Ib., V, 243, 468—469). Вот он — широкий индивидуализм восьмидесятых годов! Подхалимов понял, замечает Салтыков, что настало время мутное и мелкое, когда "мелочи, мелочи, мелочи заполнили всю жизнь", когда "ни принципы, ни руководящие идеалы — не ко двору" (Ib., V, 12; VI, 327—328); в этом сознании верно понятого положения дел он с наглой уверенностью восклицает: "Печать-то ведь — сила! Так ли, отче?" (VI, 309—335). Да, *такой* силы, *такого* индивидуализма было немало в восьмидесятых годах...

Но оставим в стороне газету "Чего изволите?" с ее проповедью беспринципности и наглости; обратимся лучше к другой части русского общества, которая, в общем, стояла все-таки выше всех Подхалимовых и Иванов Непомнящих. Эта другая, лучшая часть погрязала в восьмидесятых годах в самом мизерном и умереннейшем либерализме, в том "пенкоснимательстве", которое Салтыков осмеивал и раньше. Панацеей от всех общественных зол эти "либералы" (какая профанация слова!) считали добродетельный мещанский бюрократизм; от каждого интеллигентного человека они требовали следующего обязательства: "Я, имярек, обещаюсь и клянусь взяток не брать, в карты не играть, не пьянствовать, у начальства не подслуживаться, дело, мне порученное, исполнять быстро и добросовестно, по мере моих сил и разумения" — и тогда Россия процветет, яко крин сельный... Какая ядовитая насмешка, не правда ли, читатель? Но вы напрасно будете искать вышеприведенной фразы во всех двенадцати томах собрания сочинений Салтыкова: фраза эта взята из "Недели" и составляет часть вполне серьезного символа веры любого восьмидесятника! Вот с таким плоским либерализмом и сражался Салтыков, обрушиваясь на него всеми силами своего сарказма. "...Надо "де-

[1] Иначе *(лат.)*.

ло" делать — вся задача в этом состоит", — иронизирует он (Ib., VI, 519): ведь, это общий девиз всех мещан, так как буквально эти же слова мы слышали от дядюшки Адуева, Штольца и услышим еще от чеховского профессора из "Дяди Вани". Мы только что видели, в чем заключается это "дело". А затем, кроме этого дела, — the rest is silence[1], ибо вполне достигнут катковский идеал, так рельефно формулированный Михайловским: "Безотрадная, безбрежная пустыня, где только изредка, среди всеобщего безмолвия, раздаются крики: Караул! Держи!.. Ура!.." Этот же идеал, вполне осуществившийся в эпохе общественного мещанства, Салтыков очерчивает следующими словами: "Мыслить не полагается! Добрый же сын отечества обязывается предаваться установленным телесным упражнениям и затем насыщаться, переваривать и извергать. Всякий же, кто обнаружит попытку мышления, будет яко пособник, укрыватель и соучастник злодейских замыслов" (Ib., VIII, 567). Неужели мы так и останемся при этих хлевных идеалах? — с отчаянием восклицал сатирик (это было в 1881 г.).

V

И во всем этом нет преувеличения. Не говорим уже о том море патологического мракобесия и мещанства, которое разливалось в "Русских Вестниках", "Московских Ведомостях" и тому подобных катковских "литературных клоповниках", по выражению того же Салтыкова; но разве и проповедь наших "пенкоснимателей" из "Недели" далеко ушла от таких идеалов? Конечно, у них все это не было так резко, так дубово — недаром же они во всем проповедовали умеренность и аккуратность, но от этого существо дела не менялось. Та проповедь "примирения с действительностью", "реабилитации действительности", которой в это время усиленно занимались "пенкосниматели", не есть ли именно проповедь хлевных идеалов? Надо брать от жизни только то, что́ она сама дает; надо удовлетворяться наличными общественными отношениями, памятуя, что лбом стены не прошибешь; с этой стеной надо примириться и "делать дело" только в отгороженном ею пространстве — вот к чему сводилась эта проповедь: можно думать, что именно так рассуждала бы, сидя в хлеву, каждая самодо-

---

[1] Остальное — молчание* *(англ.)*.

вольная свинья, обладай она даром разумения хотя бы в той степени, в какой обладали им "пенкосниматели"... Эти пенкосниматели-восьмидесятники не понимали знаменитой фразы Милля, что лучше быть несчастным человеком, чем довольной свиньей, лучше разбить лоб об стену, пытаясь пробить дорогу, чем сложить руки в бездействии и удовлетвориться узкой и тусклой жизнью. А восьмидесятники ею удовлетворялись, они мало-помалу привыкли к атмосфере приниженности, рабства, трепетания.

Прежде российский либерал-доктринер шестидесятых годов и либерал-пенкосниматель семидесятых годов говаривал довольно-таки смело: "Коли я ничего не сделал, стало быть, и бояться мне нечего"; в восьмидесятых годах он стал способен только трепетно восклицать: "Чего изволите?" и "Как прикажете" (Ib., VI, 229). Это "как прикажете" не есть ли вполне тождественное повторение девиза "примирение с действительностью" nur mit bischen andern Worten[1]. Правда, не все восьмидесятники согласились стать под это знамя; мы должны с уважением вспомнить "Русские Ведомости", "Русскую Мысль" и "Вестник Европы", либерализм которых никогда не был запачкан примирением с действительностью, то есть принятием девиза "как прикажете"; но этих более или менее стойких либералов было так мало, что не они характеризовали собой эту эпоху общественного мещанства. Большинство же состояло из тех "либералов" в кавычках, которые готовы были поступиться своим либерализмом за чечевичную похлебку; еще большая часть были теми "либералами"-постепеновцами, о которых Салтыков сложил свою остроумную и злую сказку ("Либерал"; Ib., VI, 124—129). Никогда и ничего они не рисковали требовать в полной мере, а сначала "по возможности", затем "хоть что-нибудь" и, наконец, "применительно к подлости". Так постепенно катились они по наклонной плоскости; наконец, "идеалов и в помине уж не было — одна мразь осталась, а либерал все-таки не унывал: что ж такое, что я свои идеалы по уши в подлости завязил? Зато я сам, яко столп, невредим стою!"

И стоит такой либерал в трясине мещанства восьмидесятых годов, и занимается самосовершенствованием либерализму на славу, общественному мещанству на утешение и самому себе на пользу. Стоит незыблемо, а вти-

---

[1] Лишь немного другими словами *(нем.)*.

хомолку трепещет: слово "реформы" приводит его в ужас, ибо он жаждет покоя; самое слово "реформы" ему приятнее заменить термином "регламентация", а еще лучше — "постепенное, при содействии околоточных надзирателей, благопоспешение". Поэтому интеллигент-восьмидесятник настолько скромен и тих, что даже в участке, в графе "чем занимается" про него пишут — "всего опасается" (Ib., VI, 257, 363). Это все тот же "пескарь премудрый", который сто лет сидел в норе и дрожал, как бы его щука не слопала, и все-таки считал себя достойным гражданином; у него уже не могло хватить смелости, как у семидесятника, карася-идеалиста, гаркнуть щуке прямо в глаза: "Знаешь ли ты, щука, что́ такое добродетель?.." Но за эту продерзость карася щука слопала, а пескарь за свое смиренство получил право всю жизнь дрожать в своей норе. Наивные и утопические порывы семидесятника-карася были чужды умеренному и аккуратному пескарю-восьмидесятнику, и Салтыков в одной из последних глав своих "Недоконченных бесед" (1884) немногими словами великолепно очерчивает мещанские идеалы наступающего десятилетия: "Резонность и солидность — вот лозунг настоящего... Sursum corda![1] Что это такое? Зачем? По какому случаю? Разве где-нибудь горит? То ли дело: поспешишь — людей насмешишь! Тут, по крайней мере, реальный прием слышится... Пора и образумиться; пора понять, что при известных условиях прежде всего о том памятовать надлежит, что маленькая рыбка лучше, нежели большой таракан. Это нынче все говорят. И прежде говорили, но машинально, по привычке; а нынче — с толком, с чувством, с расстановкой" (Ib., VI, 518).

Так характеризовал эпоху восьмидесятых годов наш замечательный сатирик, быть может, один из ожесточеннейших, после Гоголя, ненавистников мещанства. Мы сейчас постараемся разобраться в общей картине эпохи общественного мещанства, нарисованной Салтыковым, но сперва скажем еще два слова о некоторых его взглядах, не касающихся непосредственно эпохи восьмидесятых годов, но имеющих значение для вопроса об индивидуализме. Салтыков был соредактором Михайловского в "Отечественных Записках", и нетрудно было бы проследить несомненное влияние замечательного публициста-семидесятника на Салтыкова в области теоретичес-

[1] Возвысим сердца! *(лат.)*

ких вопросов: достаточно сравнить многие места из "Благонамеренных речей" Салтыкова (1872—1876) со статьями Михайловского той же эпохи (см. особенно "Литературные и журнальные заметки", 1872—1874 гг., "Дневник" и "Переписку" Ивана Непомнящего, 1874—1875 гг. и др.). Здесь мы поставлены в необходимость ограничиться указанием на наличность факта и только в общих чертах отметим основные взгляды Салтыкова на государство, нацию, народ и личность.

К государству, как таковому, Салтыков относился явно отрицательно, настолько отрицательно, что почти буквально повторял знаменитое сравнение К. Аксакова, по которому государство есть нарост коры на народной сердцевине; влияние бакунизма на критическое народничество было, вообще говоря, несомненным. Государство терпимо лишь постольку, поскольку оно охраняет индивидуальность, а между тем на Западе, говорит Салтыков, государственная регламентация доведена до последней степени, "представительными собраниями издано великое множество Положений, которые до мельчайших подробностей определяют отношения индивидуума к государству"; западная наука также доказывает, что вне государства нет спасения, так что в благословенных странах Запада проблема индивидуализма получила уже твердое и непререкаемое решение. Но Салтыков не верит в такое полюбовное соглашение государства с индивидуумом и утверждает, что в Европе идею государственности поддерживает *нация* минус *народ* (терминология Михайловского), то есть, иными словами, буржуазия, из-за своих личных выгод, в то время как народ совершенно равнодушен к этой идее. Зато у "буржуа — государство не сходит с языка" независимо от того, кто этот буржуа по своим политическим воззрениям (Ib., IV, 495, 500, 501).

Про Россию Салтыков не мог выражаться столь же определенно, во-первых, по цензурным условиям, а главное — по причине недостаточной дифференцированности различных классов и слоев общества; но все же ясно, что он не принадлежит к сторонникам идеи государственности, к гуверменталистам. Впрочем, добрая половина наших "культурных людей" вряд ли понимает, что́ такое государство, ибо "одни смешивают его с отечеством, другие — с законом, третьи — с казной, четвертые — громадное большинство — с начальством". Эти культурные люди, а вернее, "дикари высшей культуры" не задаются

проклятыми вопросами; если их спросить: "Какую же роль играет государство в смысле развития и преуспеяния индивидуального человеческого существования?" — то они ответят только "несмысленным бормотанием" и растерянным видом; если же ответят членораздельной речью, то только в стиле салтыковского Генички (из "Мелочей жизни"), типичного чинуши-восьмидесятника. "Государство — это все, — ораторствует Геничка, — наука о государстве — это современный палладиум. Это — целое верование. Никакой отдельный индивидуум немыслим вне государства" (Ib., VI, 482; V, 111 и др.). А что́ же ответят настоящие интеллигенты, критически мыслящие личности? Они дали свой посильный ответ в семидесятых годах и ушли временно со сцены в эпоху торжествующего общественного мещанства. Таким семидесятником был и Салтыков, а потому его решение проблемы индивидуализма вполне совпадает с решением, данным критическим народничеством.

VI

Возвращаемся, однако, к характеристике восьмидесятых годов. Не будем больше обращаться к художественной литературе, которая могла бы нас снабдить еще богатейшим материалом по характеристике этой эпохи общественного мещанства; впрочем, мы еще коснемся этого, говоря о Чехове и М. Горьком. Определяя же восьмидесятые годы по существу, мы скажем, что эпоха общественного мещанства, как это уже было отмечено выше, стояла на трех китах — на теории малых дел, на постепеновстве и на самоусовершенствовании.

Здесь перед нами убедительнейший пример того, как индивидуализм, доведенный до своих крайних пределов, неизбежно впадает в мещанство. Казалось бы, что и теория малых дел, и самосовершенствование — ярко индивидуалистические принципы; действительно, ведь теория малых дел есть не что иное, как утрированный принцип блага *реальной* личности. Идеалы и убеждения неизбежно приводят к теоретичности, утверждали восьмидесятники: долой их, и давайте "дело делать", хотя бы маленькое, незаметное дело, но которым мы можем принести действительное благо нашему ближнему; "любовь к ближнему", а не "любовь к дальнему" должна всегда стоять впереди. Нетрудно видеть в этом почти буквальное повторение того, что в свое время

говорили и Писарев и Михайловский: мы знаем, что первый также отрицал общие идеалы и убеждения и проповедовал теорию малых дел и самосовершенствование, а второй усиленно настаивал на принципе блага реальной личности; но, несмотря на все это, и Михайловский и Писарев были яркими индивидуалистами, а восьмидесятники были явными мещанами. Это показывает, что от Капитолия до Тарпейской скалы*, от индивидуализма к мещанству всего один шаг. Ультраиндивидуалиста Писарева спасала от мещанства прежде всего широта его мировоззрения, во главу угла которого он не клал ни самосовершенствования, ни теории малых дел. Писарев верил во всесилие интеллигенции, восьмидесятники верили во всесилие полиции; поэтому Писарев проповедовал самосовершенствование и теорию малых дел как один из путей достижения цели, а восьмидесятники, реабилитируя действительность, толклись со своим самосовершенствованием на одном месте. Самосовершенствование для самосовершенствования — это в высокой степени ультраиндивидуалистический принцип, вследствие своей узости ввергнувший восьмидесятников в самое беспросветное мещанство, так же как и теория малых дел. Эта же проповедь самосовершенствования не привела к мещанству ни Достоевского, ни Л. Толстого, так как беспредельная широта их мировоззрений не довела до Тарпейской скалы их индивидуализм.

Итак, здесь надо различать: il y a fâgots et fâgots[1], есть самосовершенствование индивидуалистическое и есть самосовершенствование мещанское; то же можно повторить и про теорию малых дел, и про постепенство. Крайность есть узость, а узость есть мещанство — это надо всегда помнить. Нам не хотелось бы, однако, чтобы нас приняли за проповедников златой середины, умеренности и аккуратности: читатель имел достаточно случаев убедиться, что именно в этой серединности, умеренности и аккуратности мы видим центр мещанства. Возьмем, кстати, эти умеренности и аккуратность, чтобы выяснить вопрос о границах ультраиндивидуализма и мещанства. Умеренность и Аккуратность — это, как известно, две бобылки, проживающие на задворках добродетельских селений и потихоньку водящие знакомство с Пороками, которым они разводят вечную канитель; "помаленьку-то покойнее, а потихоньку вернее" (*Салтыков*. "Сказки", VI,

[1] Вещь вещи рознь *(фр.)*.

31); одним словом, это такие добродетели, с которыми неизбежно придешь к картофельной нравственности и к морали рабов. Конечно, отсюда не следует, что неаккуратность и неумеренность не приведут нас к мещанству; русская "широкая натура", это типичное отрицание картофельных добродетелей, является в то же время вполне мещанским явлением, ибо широкий размах, широта этой натуры ограничены весьма узкими границами. Мы не предлагаем выбирать златой середины между умеренностью и неумеренностью (понятия эти мы прилагаем, конечно, к области идеологий), а указываем, что оба эти пути вследствие своей узости приводят к мещанству. Похвально быть аккуратным — это известно еще из прописей, еще похвальнее быть умеренным, но обе эти добродетели, поставленные во главу угла, достойны только Молчалина. Короче говоря, лишь только мы возведем умеренность и аккуратность в принцип, как тем самым мы немедленно впадем в мещанство.

Буквально то же самое можно повторить о самосовершенствовании, теории малых дел и постепеновстве, об этих коренных добродетелях восьмидесятых годов: все они живут на задворках индивидуализма и в тесной связи с мещанством. Конечно, отсюда вовсе не следует, что самосовершенствование — предрассудок, что надо создать "теорию великих дел", что на место постепенности надо поставить теорию катастроф: оба эти пути ведут к мещанству, лишь только будут возведены в принцип. Восьмидесятые годы возвели самосовершенствование, теорию малых дел и постепеновство в принцип, положили их во главу угла и тем самым впали в беспросветное мещанство. В этом была их ошибка, в этом было их несчастие. Конечно, необходимо самосовершенствоваться, но не менее необходимо не класть такое самосовершенствование в основу всей системы взглядов; надо, конечно, делать и "малые дела", но узко и плоско возводить это в теорию; постепенность развития заслуживает полнейшего внимания, но, возведя его в норму практической деятельности, мы тем самым добровольно связываем себе руки. Делайте "малые дела", а значит, не берите взяток, исполняйте честно и добросовестно свою чиновничью службу, но не утверждайте, что в этом — панацея от всех общественных зол, не ограничивайте этим все свое мировоззрение — так можно было сказать мещанам-восьмидесятникам и повторить то же самое о самосовершенствовании и постепеновстве. Самосовершенст-

вования требовали величайшие индивидуалисты — Достоевский и Л. Толстой, за постепенность ратовал Герцен, но он не был постепеновцем. "Я нисколько не боюсь слова *постепенность,* — писал Герцен Бакунину (в 1869 г.), — постепенность, так (же) как непрерывность, неотъемлемы всякому процессу разумения". Слова Герцена неоспоримы, а извращение их мелким неукоснительным либерализмом восьмидесятников показывает только убогую узость мысли этих представителей эпохи общественного мещанства. Наконец, "малым делам" симпатизировал не кто иной, как Писарев, их не оспаривал никто и никогда: мещанство заключается только в возведении их в теорию. Не воруйте носовых платков из карманов — это истина почтенная и всеми признаваемая; зачем же провозглашать ее с барабанным боем и утверждать, что вся мораль покоится на этой неколебимой основе? В этом-то и заключается мещанство.

Таковы были основные воззрения (обидно профанировать слово "мировоззрение") этой печальной памяти эпохи восьмидесятых годов, этой эпохи общественного мещанства, этой позорной страницы из истории русского "культурного" общества... Не хочется останавливаться на этом подробнее, хотя и небезынтересно было бы углубиться в темные дебри журналистики восьмидесятых годов и указать читателю на разные Perlen und Diamanten[1]. Впрочем, мы указали уже на существеннейшее и можем проститься с этой грустной эпохой, затронув предварительно еще два пункта, особенно характеризующие настроения восьмидесятых годов. Мы говорим про эстетизм и про толстовство.

VII

Известно, что Маркс не был "марксистом", Писарев не был "писаревцем", Лавров не был "лавристом"; точно так же и Л. Толстой не был "толстовцем", а если и был, то лишь в том каламбурном смысле, в каком Вольтер был "вольтерьянцем". Этот великий мятущийся дух, про которого действительно можно сказать, что более полувека вел он борьбу сам с собою, — десница с шуйцей, индивидуализм с антииндивидуализмом, — этот великий дух никогда не приближался к мещанству; между тем толстовство — все в мещанстве,

[1] Жемчуга и диаманты *(нем.)*.

им начинается, им и кончается. Толстой был всегда бесконечно широк и никогда не застывал на раз найденной истине, не удовлетворялся ею; правда, в самом начале восьмидесятых годов ему показалось, что он нашел абсолютную, безусловную истину, новое откровение: тогда он стал пророчески вещать, ему стало все ясно, все понятно. Этого было достаточно, чтобы так называемое "толстовство" пустило глубокие корни и распустилось махровым цветом. Зерно пало на плодородную мещанскую почву восьмидесятых годов и дало плод сторицею, тем более что между принципами "толстовства" и отмеченными выше основными положениями восьмидесятых годов существовала тесная связь и трогательное единодушие. Самосовершенствование, постепеновство, малые дела — все это толстовство нашло уже готовым в окружавшей его атмосфере; к этому нетрудно уже было прибавить и все прочие пункты откровения Толстого: непротивление злу, примат морали и т. п. Особенно пышно расцвел якобы индивидуалистический принцип внутренней свободы.

Мы знакомы с этим принципом: еще Пьер Безухов очень веселился при мысли, что французы держат его в плену: "Поймали меня, заперли меня. В плену держат меня. Кого, меня? Меня? Меня — мою бессмертную душу! Ха-ха-ха!.. Ха-ха-ха!.." Русское общество восьмидесятых годов попробовало так же отнестись к вопросу о свободе: толстовство заявило, что впереди всего стоит внутренняя свобода, свобода духа, что индивидуальной духовной свободе не страшны ни цепи, ни стены; в восьмидесятые годы думать так было особенно утешительно. Но этот ультраиндивидуализм впадает в сугубое мещанство, так как суживает безмерно идею человеческой личности и считает, что неотъемлемые права личности вполне достаточны и что "отъемлемые" права человека (то есть внешняя свобода) — излишняя роскошь. Условное различие между реальной личностью и абстрактным человеком необходимо с точки зрения методологической, но не надо забывать, что и *личность* и *человек* — это только две половины единой и цельной *человеческой личности;* удовлетворяться одной из этих половин — безразлично какой: "человеком" ли, как делали либеральные доктринеры, личностью ли, как делали толстовцы, — значит преднамеренно суживать человеческую личность и из ультраиндивидуализма впадать в мещанство. Только гармоничное соединение внешней сво-

боды абстрактного человека и внутренней свободы реальной личности достойно широкого и глубокого индивидуализма, не мирящегося с компромиссами и паллиативами и требующего простора *жизни вовсю*.

Этические запросы всегда стояли впереди всего для Толстого, но они обратились в бесплодное и сухое морализирование в толстовстве. "Как мне жить свято?" — этот мучительный и болезненный вопрос каждого из кающихся дворян всю жизнь преследовал великого писателя земли русской; однажды ему показалось, что он нашел решение вопроса, и из этого решения толстовство сделало себе фетиш. Каждое слово, исходившее из Ясной Поляны, было словом закона, непререкаемого и безапелляционного; если эти "слова" противоречили друг другу, то нужно было только заменить в свое время одно "слово" другим. Сегодня Толстой изрекал, что главная задача женщины — деторождение, завтра он проповедывал всеобщую девственность; сегодня он осуждал денежную помощь, завтра он обращался с воззванием о помощи деньгами голодающим — и в Толстом все это было глубоко искренно, глубоко непосредственно. Толстовство благоговейно воспринимало то, что magister dixit[1], и возводило в принцип каждое слово великого писателя; то, что было индивидуализмом в Толстом, стало мещанством в толстовстве. Опрощение, теория непротивления злу были не индивидуалистическими, но индивидуальными чертами Толстого; насильственно привитые и взращенные в атмосфере восьмидесятых годов, они закостенели в мертвых, узких, плоских, мещанских формах толстовства.

Мещанство, мещанство и мещанство — таков тусклый облик восьмидесятых годов. Прощаясь с ним, мы остановимся еще на одной сравнительно светлой черте этой эпохи, хотя и эта черта вместе с ложкой меда внесла также большую бочку дегтя. Эта ложка меда — возрождение эстетики, эта бочка дегтя — вырождение эстетики в эстетизм.

VIII

Эстетику гнали в шестидесятых годах, к ней были равнодушны в семидесятых. Правда, семидесятники поняли, что "разрушение эстетики" — печальное и без-

---

[1] Учитель сказал *(лат.)*.

надежное предприятие антииндивидуалистического характера, намеренно (и даже злонамеренно) суживающее личность и воздвигающее преграду между ней и человеком; семидесятники поняли неизбежность и даже желательность эстетических эмоций: "Разве нельзя служить истине и справедливости и в то же время любоваться красотой звезд и цветов?" — одним из первых семидесятников заявил Михайловский (Собр. соч., VI, 616). Это был значительный шаг вперед, но дальше семидесятники не пошли: расчистив перед эстетикой широкую дорогу, они сейчас же восстали против глубины ее содержания; мы уже знаем, что широта и боязнь глубины характеризуют собою эту эпоху. Признав законность эстетики, семидесятники в то же время повели жестокую борьбу с фантомом "чистого искусства", или "искусства для искусства", считая его признаком эксцентрического периода, симптомом подавления личности. "Искусство для человека!", так же как истина для человека, справедливость для человека, — вот девиз семидесятых годов, несомненно заслуживающий всяческого признания; но, отстаивая его, семидесятники, с Михайловским во главе, впали в ту же самую ошибку, которую мы отметили у них в отношении науки. Восставая против узкой специализации, они не видели возможности примирить широту личности с ее глубиной и жертвовали последней для вящего развития первой. Но по отношению к эстетике они впали еще в другую, гораздо более грубую ошибку: они не сумели разграничить своих требований *к самим деятелям* искусства и *к области их творчества,* к художникам и к искусству; они не поняли, что только по отношению к первым девиз "искусство для искусства" заслуживает порицания. Если кто бы то ни было посвящает *всю* свою жизнь искусству или науке — будь он Бетховен, Кант, Ньютон, все равно, — то как бы ни "глубоко" он жил, до каких бы глубин творчества не дошел, он узок, он не "весь человек", он только специалист, узостью своей приближающийся к мещанству. "Искусство для искусства" по отношению к самому человеку заслуживает несомненного осуждения, и *в этом смысле* мы солидарны с семидесятниками: да, искусство для искусства, наука для науки *в этом смысле* недостойны широкой человеческой личности, в этом смысле они вполне антииндивидуалистичны.

Но семидесятники стали на совершенно ложную почву, осуждая искусство для искусства по отношению к об-

ласти творчества. Над содержанием искусства властен только художник, и в этом случае отрицание чистого искусства есть подавление личности и сугубый антииндивидуализм. Семидесятники требовали тенденциозного искусства; девиз "искусство для человека" значил для них искусство, трактующее исключительно или главным образом о человеке, его горестях, печалях, страданиях и радостях; отсюда их безразличное отношение к музыке, отрицательное отношение к пейзажу и положительное отношение к жанру (вспомним, что именно к семидесятым годам относится апогей влияния и славы передвижников). Чистое, не тенденциозное искусство невозможно, часто заявлял Михайловский (например, I, 121, 135 и др.), но он никогда не пробовал показать, какая тенденция может заключаться, например, в симфонии; под "чистым искусством" он понимал *объективное* искусство (например, I, 122—123; III, 646; V, 536 и др.), и в этом его сугубая ошибка, так как чистое искусство, наоборот, в высокой степени субъективно и, чем "чище", тем субъективнее.

Понимать искусство на манер семидесятников, значит впадать в совершеннейшую плоскость и не сознавать полной независимости эстетических эмоций от каких бы то ни было дисциплин; конечно, говоря о независимости, мы не отрицаем возможности связи. Мы принимаем формулу "искусство для человека" и по отношению к области творчества, и по отношению к деятелям творчества, но понимаем ее гораздо шире и глубже. Да, "искусство для человека" — это должен помнить каждый деятель искусства; это значит, что он должен быть человеком, а не только рабом искусства; это значит, что он должен быть не только глубок (специализация), но и широк (энциклопедичность); что та область, которой он себя посвятил, не должна поглощать его всего; что он прежде всего живая человеческая личность, а уже потом художник; что в своей области он должен работать главным образом, но не исключительно; что, наконец, суббота для человека, а не человек для субботы. Но в своей области он должен быть полным хозяином, и если он истинный художник, то никогда он не унизится до тенденциозного искусства; чистое искусство только одно возможно и желательно, и такое чистое искусство будет именно "искусством для человека", искусством на потребу человеку, ибо только такое искусство будет воплощением красоты.

Красота — этого слова не понимали и не хотели понимать в шестидесятых и в семидесятых годах; но

все-таки мы видели, что семидесятники сделали один шаг вперед: труд есть или должен быть наслаждением, говорил вслед за Чернышевским Писарев (Соч., V, 204). "Разве нельзя служить истине и справедливости и в то же время любоваться красотой звезд и цветов?.." — ответил Михайловский (Соч., VI, 616), и, разумеется, он был прав. Но почему же в таком случае нельзя любоваться красотой произведений "чистого" искусства — красотой переливов тонов картины, красотой переливов звуков симфонической поэмы, изображающих ту же звездную ночь? В настоящее время все это — труизмы, но для семидесятников труизмы эти считались величайшей ересью; семидесятники не видели, что эстетика занимает равноправное место рядом с этикой и логикой, что не только истина и справедливость, но и красота составляет все содержание жизни реальной личности. Правда-истина, правда-справедливость, правда-красота — вот триединая правда, в построении которой заключается высшая цель всякого мировоззрения; правды-красоты не было в мировоззрении семидесятых годов.

Эстетика возродилась в восьмидесятых годах. Бесспорно, реакционная почва была чрезвычайно благоприятна для роста теории чистого искусства, но это нисколько не понижает ценности такого искусства вообще. Движение в сторону эстетики, несомненно, должно было произойти рано или поздно, и если общий дух эпохи способствовал усилению интереса к искусству, то зато он же привел возрожденное течение к крайности исключительного эстетизма. Действительно, с одной стороны, восьмидесятые годы дали нам такого изумительного художника-импрессиониста, как Чехов, а с другой стороны, они привели к уродливым проявлениям так называемого "декадентства". (Наше отношение к декадентству выяснится ниже.) О Чехове речь впереди, а теперь мы скажем только о том исключительном эстетизме, в который выродилась эстетика в восьмидесятых годах.

Восьмидесятники перевернули формулу предыдущего десятилетия и по свойственному себе мещанству снова впали в крайность и в узость. "Искусство для человека!" — таков был девиз семидесятых годов, применяемый в узком смысле и к самому художнику, и к области его творчества: мы показали, что первое вполне законно, а второе вполне неверно. "Искусство для искусства!" — восклицали восьмидесятники, применяя это положение и к области художественного творчества, и к деятелям

его; нетрудно видеть, что и в этом случае первое неоспоримо, а второе глубоко ложно. Действительно, что в области художественного творчества можно и должно руководиться только принципом искусства для искусства, чистого искусства, — это мы уже отметили выше; применять же требование искусства для искусства к самому человеку — это значит бесконечно суживать человеческую личность.

Только в искусстве смысл и цель жизни — гласит иными словами это требование; человек всецело должен уйти в искусство, которое одно поднимает на недосягаемую высоту от мелочей будничной жизни; только уйдя в искусство и в самого себя, человек будет жить истинной, широкой и глубокой жизнью, in Lebensfluten, in Thatensturm...[1]. Вот та теория исключительного эстетизма, в которую выродилась в восьмидесятых годах возродившаяся эстетика; на этом примере мы увидим еще и еще раз, как ультраиндивидуализм впадает в узкое и тусклое мещанство. В самом деле, трудно прийти к большей узости взгляда на жизнь как на сферу проявления искусства и на человека как на орудие этого проявления: ограничить всю жизнь рамками эстетизма, это значит атрофировать в себе все остальное, человеческое; это значит провозгласить девиз "человек для искусства", девиз не только антииндивидуалистический, но и сугубо мещанский.

Семидесятники суживали область творчества, но требовали широты художника как человека, а потому были далеки от мещанства; восьмидесятники расширили область творчества, но впали в беспросветную узость эстетизма, ставя искусство во главу угла человеческой жизни, — это вечная их ошибка. Они не видели, что истина лежит посредине между ними и семидесятниками; это стало ясно только поколению начала XX века. Мы принимаем оба эти девиза: да, "искусство для искусства", чистое искусство должно иметь место в сфере художественного творчества; да, "искусство для человека" — несомненная истина в применении к деятелям искусства. Но мы, однако, отрицаем как тенденциозное искусство семидесятников, так и чистый эстетизм восьмидесятых годов, ибо первое является антииндивидуалистичным, а второй — в высокой степени мещанским. Что же касается указанного нами решения, то мы встречались с ним еще

---

[1] В потоке жизни, в жажде деятельности *(нем.)*.

у Пушкина, и здесь только развили то, что сказал величайший русский поэт еще в "Скупом рыцаре" и "Моцарте и Сальери".

Поистине восьмидесятые годы имели privilegium odiosum[1] накладывать на все окружающее печать самого тусклого мещанства. Великая эволюционная идея непрерывности и постепенности развития обратилась у них в плоское постепеновство, сопровождаемое вечным refrain'ом[2] на мотив: "Лбом стены не прошибешь и плетью обуха не перешибешь"; неизбежность "малых дел" в жизни обратилась у них в теорию житейского благоразумия, самосовершенствование опошлилось до самоублажения. Наконец, и возродившаяся эстетика выродилась под их ферулой в узкий эстетизм мещанского пошиба.

На этом темном, беспросветном фоне мещанства загорались иногда яркие искорки, показывавшие, что скоро "заря взойдет и тьму рассеет". Последние могикане семидесятых годов — Гл. Успенский, Салтыков, Михайловский — все время боролись с общественным мещанством; на горизонте заблестел изумительный талант Чехова; в широкой публике мало-помалу нарождался интерес к общественно-экономическим наукам. Чувствовалось, что скоро настанет время посрамления чиновничьих идеалов, мещанской морали и картофельных добродетелей; и, действительно, скоро в мертвое болото общественного мещанства пробилась первая живая струя новой идеологии — марксизма девяностых годов.

IX

Прощаясь с этой печальной эпохой общественного мещанства, мы не помянем ее добром. Часто можно слышать, что мертвенное мировоззрение восьмидесятников — не их вина, а их беда, что они явились фатальным следствием вновь воскресшего гнета николаевской системы, что они — все те же "лишние люди", которых в свое время породила эпоха официального мещанства. В этих общих местах очень мало истины и очень много некритического смешения понятий. Конечно, "лишние люди" были всегда, были они и в восьмидесятых годах; и не всякий лишний человек действительно является таковым в установленном за этим термином смысле. Кроме того, всякие

[1] Печальное преимущество *(лат.)*.
[2] Повтор *(фр.)*.

ведь бывали "лишние люди", начиная с Чулкатурина и кончая Рудиным и Бельтовым, в которых мы имеем постепенную градацию от мещанства к индивидуализму; лишними людьми называла себя всякая мразь из породы чистейших мещан, а иногда и чистейших мерзавцев (вроде, например, щедринской "талантливой натуры" — Горехвастова).

В своем месте мы указывали, что истинные лишние люди были "лучшие люди" своего времени, люди, не приспособившиеся к мещанству и не способные примириться с идеалами разных Штольцев и дядюшек Адуевых. Какие же после этого восьмидесятники — лишние люди? Называть любого восьмидесятника лишним человеком — значит оскорблять память Лаврецкого, Рудина, Бельтова и многих действительно существовавших лишних людей, имена же их Ты, Господи, веси. Лишних людей и восьмидесятников роднит только одно: и те и другие были в высокой степени слабые люди; но это слишком общий признак, по которому, пожалуй, и Пушкина пришлось бы счесть лишним человеком и предтечей восьмидесятников; главные же признаки совершенно не совпадают. Лишние люди таили в себе глубокое противоречие; каждый из них мог бы сказать про себя знаменитое фаустовское:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust;[1]

внутреннюю трагедию каждого из них составляла борьба мещанства с индивидуализмом и романтизма с реализмом. Восьмидесятники отнюдь не таили in seinen Brust такого противоречия; они дошли до вершин ультраиндивидуализма, откуда незаметно для себя спустились в болота мещанства и основательно погрязли в них "без борьбы, без думы роковой"; мы старались показать, что это были чистокровнейшие мещане, а если это так, то титул "лишних людей" для них слишком почетен, а для памяти лишних людей — слишком оскорбителен. Очень уж непривлекательный мещанский тип представляет собою восьмидесятник...

"Вот нонешнее поколение!.. — слышим мы слова одного из героев Гл. Успенского. — Может ли быть он гневен или может ли быть он добр? Нету! Плюнь ему в рожу — у него рука не осмелится на оплеуху! Понадейся

[1] Ах, две души живут в груди моей *(нем.)*.

на него — не выручит, будет спать покойно, хоть бы ты у него стонал всю ночь под окном. Не гневен и не любовен!..” В этом, конечно, преувеличение, но в то же время и много истины: этот портрет похож на восьмидесятника; похож ли он, однако, на лишнего человека? Восьмидесятник ни горяч, ни холоден, а только тепел; лишний человек постоянно или горяч, или холоден, но чаще всего далек от серединности. ”...Сердце твое неправильное, — продолжает Гл. Успенский, — направление-то в нем заячье! Оно говорит ”жалей!”, а ты боишься, оно говорит — ”не стерпи, возопи!”, а ты опять боишься... Вот как я думаю. Отвыкли сердца слушаться, думают, что квартальный лучше укажет, ”как надо”. И идет по земле не жизнь, а так, гнилье грибное... Умеют только бояться! Образование великолепное, а хвостик заячий!..” Все это неприложимо ни к Рудину, проведшему всю жизнь в борьбе и погибшему на баррикадах, ни к Бельтову, ни к Лаврецкому, ни к более мелким представителям лишних людей; но зато от слова до слова все это применимо к восьмидесятникам, этим представителям грибного гнилья, разучившимся слушаться сердца и в ответ на его приказание ”не стерпи, возопи!” умевшим только поджимать свой заячий хвостик.

Нет, не будем оскорблять лишних людей сравнением их с восьмидесятниками, а если уж искать для последних наиболее подходящего имени, то их можно назвать *промежуточными людьми.* Да, это были ни горячие, ни холодные — промежуточные люди, промежуточные во всех отношениях: и сама эпоха восьмидесятых годов была промежуточной, никчемной эпохой, и идеалы были промежуточные. Бывают такие промежуточные эпохи идейного междуцарствия, о которых только и можно сказать, что вот-де перед этой эпохой было то-то, а после нее то-то; сама же она является каким-то пустым местом, дырой в области разумения, промежутком. Конечно, и такой промежуточный период исторически необходим, но это плохое утешение для тех, кто имел несчастие выйти на историческую сцену именно около этого времени. Такой промежуточной эпохой были восьмидесятые годы: перед ними было народничество, за ними стоял марксизм, сами же они представляли идеологическую дыру, которую восьмидесятники тщетно старались заштопать теориями постепеновства, малых дел, самосовершенствования, толстовства, эстетизма и иными подобными. Из ничего выйдет ничего, говорил король Лир; из

эпохи общественного мещанства могла только выйти тусклая и жалкая мещанская идеология, это совершеннейшее ничто, составляющее позорную страницу в истории русского "культурного" общества.

Чем и как кончились восьмидесятые годы — это мы еще увидим; на смену мещанской идеологии пришла новая и смелая идеология девяностых годов. На рубеже между ними стоит кошмарный, страшный 1891/92 год, голодный год, пробудивший все общество как бы ударом грома от дремотного полубездействия теории малых дел. Прежде, когда "малые дела" оканчивались плачевной неудачей — а это сплошь да рядом бывало в восьмидесятых годах — общество не тужило и с таким же успехом принималось за новые малые дела. Один из тысячи примеров: восьмидесятники усиленно восхищались школами грамотности, как малым делом, которое по результатам может заменить хождения в народ семидесятников; однако вскоре, вследствие закона 4 мая 1891 года*, школы грамотности выродились в церковно-приходские школы. Это, конечно, было печально, но не наносило особого удара теории малых дел. Можно было с тем же успехом приняться за новые малые дела. Совершенно не то принес с собой ужасный 1891/92 год. Конечно, не русское общество было виновато в неурожае, но оно было виновато в том, что целые десять лет оно бездействовало, не боролось за изменение тех коренных условий, от которых зависит голодание миллионов людей; русское общество было виновно в том, что оно трусливо открещивалось от всякого широкого и обобщающего мировоззрения, от всякого быстрого и энергичного действия, боязливо прячась за фразу: "Помаленьку-то покойнее, а потихоньку — вернее". Голодный 1891/92 год со страшной очевидностью показал, что не всегда это бывает так, что малые дела могут привести к большому бедствию; с этого года начинается постепенное пробуждение русской интеллигенции от позорного усыпления эпохи общественного мещанства.

Глава XXIV
Девяностые годы

I

Девяностые годы — эпоха второго великого раскола русской интеллигенции, разделение ее на два враждебных лагеря, два вражеских стана; "большая дорога" истории русской интеллигенции снова раздваивается, как это уже было однажды в сороковых годах; по одному из этих разветвлений продолжает идти народничество, по другому победоносно шествует марксизм.

Это раздвоение имеет корни еще в эпохе семидесятых годов, к которой нам и приходится вернуться. Мы отметили две группы русской интеллигенции той эпохи — бакунистов и лавристов; теперь интересно будет отметить, что уже в то время, согласно воспоминаниям деятелей той эпохи, группы эти носили наименование "народников" и "марксистов", и конечно вполне основательно: лавристы были действительно первыми русскими марксистами. Когда в начале восьмидесятых годов впервые образовалась русская социал-демократическая партия (группа "Освобождение труда"*), то в первом литературном произведении этой группы, в брошюре "Социализм и политическая борьба", автор ее (Плеханов) категорически признал, что в семидесятых годах лавристы "склонялись к немецкой социал-демократии", стояли "почти целиком на точке зрения социал-демократии" (впоследствии Плеханов без достаточного, как нам кажется, основания изменил свой взгляд на значение лавризма). Лавристы первые отказались от бунтарской агитации в народе; к концу семидесятых годов, после выяснившейся неудачи хождения в народ, они первые обратили главное внимание на пропаганду в промышленных центрах и сами характеризовали свою программу термином "рабочий социализм"; по признанию позднейших русских социал-демократов, "лавризм популяризовал в среде русских революционеров марксистские термины, он... заставлял русских социалистов интересоваться деятельностью немецкой социал-демократии" и т. д. Конечно, та-

кое типично эклектическое учение, как лавризм, не могло понять и принять целиком стройную социологическую концепцию Маркса; но потому-то лавризм и является не чистым марксизмом, а только первым русским предшественником его.

Что касается революционного народничества семидесятых годов, то мы уже знакомы с его историей в первой половине этой эпохи; теперь мы закончим наше знакомство с этой историей и увидим, что на развалинах революционного народничества в восьмидесятых годах снова расцвел марксизм. Вторая половина семидесятых годов характеризуется блестящей победой народовольчества и над марксизмом лавристов, и над народничеством "троглодитов"; народовольчество опиралось на народничество критическое, на "русский социализм". Распадение "Земли и Воли" (15 августа 1879 г.) совершилось, как мы знаем, на почве разделения "социализма" и "политики"; народники-троглодиты, обособившиеся в группу "Черный Передел", желали оставаться на почве незапятнанного политикой социализма; партия "Народной Воли" имела своим девизом — к социальному через политическое. Народовольцы стояли на фундаменте критического народничества, чернопередельцы — на почве бакунизма, уже отжившего свое время; одно это уже достаточно объясняет, почему чернопередельцы, несмотря на крупные имена и силы (Плеханов, Аксельрод, Засулич, Стефанович), не имели почти никакого влияния, в то время как народовольцы, со своим оружием политической борьбы, стали во главе всей русской интеллигенции и были в состоянии дать правительству жестокую битву, закончившуюся 1 марта 1881 года.

Казалось, что достигнута полная победа; даже осторожный и пессимистичный Михайловский немедленно вслед за событием 1 марта предполагал, что настал момент победы русской интеллигенции над системой официального мещанства; так казалось... Оказалось же нечто диаметрально противоположное; оказалось, что именно с этого времени начался новый расцвет вторичной эпохи официального мещанства, продолжавшейся до конца XIX века. "Народная Воля" была разгромлена, сначала в 1881 и окончательно в 1883 году; дальнейшие попытки, из которых самая замечательная Германа Лопатина, воскресить революционное движение в обществе были обречены на фатальную неудачу. Подтверждалось

глубоко верное замечание Желябова, что революционная интеллигенция эпохи конца семидесятых годов жила на капитал; теперь капитал был прожит и в результате было банкротство; начиналась эпоха восьмидесятых годов — эпоха общественного мещанства, вполне гармонировавшего с мещанством официальным. Волны революционного движения бессильно замерли в этом болоте мещанства всего русского "культурного" общества.

В эту эпоху на первый план выступили чернопередельцы, которые начиная с 1879 года все более и более склонялись к мысли о неизбежности "политики" в социализме, но в то же время не считали террор подходящим оружием политической борьбы; мало-помалу, незаметными, но верными шагами чернопередельцы приближались к синтезу политики и социализма в классовой борьбе, выставляемой вперед марксизмом; практическая сторона их программы была направлена на создание и организацию "боевой народной партии", в роли которой должны были выступить и пролетариат, и крестьянство. Когда чернопередельцы вплотную подошли к марксизму, то крестьянство было ими скинуто со счетов и все свои упования они возложили на пролетариат.

Уже лавристы доказали возможность плодотворной по результатам пропаганды в промышленных центрах; уже к концу 1878 года организовался "Северный Союз Русских Рабочих"*, выставивший широкую политическую и экономическую программу; чернопередельцы имели, таким образом, под собою твердую почву, с которой могли перебросить мост к марксизму. Этому способствовала вынужденная эмиграция главарей "Черного Передела" за границу, где они окунулись с головой в европейскую мысль "научного социализма"; они положили, таким образом, начало новому русскому "западничеству" конца XIX века, в то время как роль славянофильства была отведена критическому народничеству (см. предисловие Плеханова к брошюре "Социализм и политическая борьба"). В год окончательного разгрома народовольчества окончательно сформировалась первая русская социал-демократическая группа "Освобождение Труда" (1883). Начался долгий период незаметной, подпольной, разъедающей работы, организации сил и накопления революционного капитала.

II

Так пришел в русскую жизнь марксизм, с тех пор в продолжение четверти века шедший рядом с "русским социализмом".

Делая такое сопоставление, мы должны пояснить наше отношение к этим двум течениям расколовшейся русской общественной мысли. Мы уже указывали, что социология, как наука о законах общественного развития, едина и нераздельна; не может быть русской или немецкой социологии, так же как русской или немецкой арифметики. Карл Маркс впервые открыл и формулировал ряд законов общественного развития, не принять которые так же невозможно, как "не верить в географию", а если и возможно, то с одинаковым результатом. Все мы поэтому — до известной степени марксисты, и с этой точки зрения не может быть и речи о противопоставлении русского социализма и марксизма.

Не надо, однако, забывать того, что сам Маркс, по его собственному признанию, не был "марксистом"; это старая история, знакомая нам уже по аналогичным случаям с Писаревым, Лавровым и Толстым. Уверовавшие в догму марксисты требуют всеобщего признания не только *социологии* марксизма, но и его *социализма,* в чем с ними никогда не был согласен их великий учитель, всегда признававший возможность единения международного социализма только на федеративных началах. В этом отношении "русский социализм" вполне может быть противопоставлен русскому марксизму, но смысл этого противопоставления совершенно отличен от предыдущего. Последнее противопоставление подчеркивает различие условий среды приложения социологических законов; эта истина была в течение многих годов недоступна для русских марксистов, пока они уже в конце XIX века не зашли окончательно в тупик и не стали перед запирающей дорогу стеной аграрного вопроса. Об этом, однако, речь впереди; теперь же мы хотим только еще раз подчеркнуть, что нас главным образом интересует не эволюция партий, а филиация идей, почему в дальнейшем мы и будем говорить не о социал-демократизме, а о марксизме. Излагать теорию Маркса мы не будем, так как из дальнейшего выяснится с достаточной очевидностью, что приемлемо и что неприемлемо, с нашей точки зрения, из этой доктрины в ее применении к русской действительности; в последующем мы будем говорить — оговарива-

юсь заранее — исключительно о русском марксизме, будем изучать исключительно его развитие, расцвет и разложение, оставляя в стороне ход развития западноевропейского марксизма и предполагая заранее известными основоположения этой доктрины.

Восьмидесятые и девяностые годы были эпохой зарождения и первого развития русского марксизма; теперь выясняется, что это была его наиболее блестящая пора. Правда, он не был тогда особенно влиятелен и популярен, но небольшая группа его сторонников держалась тесно сплоченной и была сильна не количественно, а качественно, представляя из себя один из островов интеллигенции в гнилом море мещанства русского "культурного" общества той эпохи. Мы уже знакомы с этой эпохой культуртрегерства, постепеновства и малых дел, когда мелкие, промежуточные людишки с увлечением и без малейшего стеснения занялись переделкой мировоззрения разночинцев шестидесятых годов под свой карликовый идейный рост. Достаточно вспомнить, что́ сделали из воззрений Писарева и Лаврова эти самодовольные мещане! Безданно и безпошлинно, со всесокрушающим меднолобием занялись эти "вареные души" своеобразным "эскамотированием* идеологии разночинца", по меткому выражению одного из русских марксистов.

Мы знаем, что этот позорный в жизни русского культурного общества период длился целых десять лет, пока малые дела не закончились большим бедствием — страшным голодом 1891—1892 годов. Этот ошеломляющий удар разбудил русское "культурное" общество, мирно дремавшее в самосовершенствовании, постепеновстве и теории малых дел; воскресла русская интеллигенция и быстро стала группироваться около двух уцелевших островков интеллигенции в мещанском болоте — около критического народничества и марксизма.

Надо сразу сказать, что только меньшинство примкнуло — не говорим уже к ортодоксальному народничеству гг. В. В., Юзова-Каблица, Кривенка, но даже и к критическому народничеству Михайловского, сгруппировавшего к этому времени своих сторонников вокруг "Русского Богатства". Русская интеллигенция не удовлетворялась более этим критическим, но пессимистическим построением русской мысли, она искала оптимизма, хотя бы и догматического; она изверилась в общине и артели так же, как и в "бунтарстве" русского народа. Бакунизм

был погребен окончательно; какое уж тут врожденное русскому народу бунтарство, если даже страшный бич голода 1892 года не мог его встряхнуть! Крестьянин умеет-де только не жалуясь умирать; это терпеливое геройство безгласного скота не может служить почвой народному освобождению.

Чтобы не впасть в отчаяние абсолютного пессимизма, оставалось одно: найти оптимистическую общественную догму, точка опоры которой лежала бы не в крестьянстве. Понятно после этого, почему большая часть возродившейся русской интеллигенции хлынула к марксизму, который и сделался господствующим миросозерцанием эпохи девяностых годов. Начиная с 1893—1894 годов, волна русского марксизма нарастает со сказочной быстротой. "Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России" Струве (1894) и "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю" Бельтова-Плеханова (1895), статьи Ильина-Ленина — резко обозначили собою начало новой эпохи; широкие круги русского общества начинают знакомиться с теорией, изложенной еще в 1884 году Плехановым в его известном памфлете "Наши разногласия". Впервые появляются в России марксистские журналы "Новое Слово"* (1897), провокаторское "Начало"* (1898), "Жизнь"* (1899—1901); настает время расцвета русского марксизма.

Как известно, этот чрезмерно быстрый рост марксизма был первой причиной его последующего разложения: в марксизме оказались стоящими рядом друг с другом самые разнородные, самые противоположные элементы, самые различные группы русской интеллигенции; дифференциация их раньше или позже была делом совершенно неизбежным. Критическое народничество, отодвинутое этим бурным потоком на второй план, сгруппировало вокруг себя в это время только сравнительно небольшую часть интеллигенции, но зато часть более или менее однородную, сплоченную, стоящую вне опасности внутреннего разложения.

Так произошел этот второй великий раскол русской интеллигенции; чтобы охарактеризовать его с возможной ясностью, мы остановимся на целом ряде частных вопросов, в споре о которых скрестили оружие своих теорий русский социализм и русский марксизм; таковы вопросы о пришествии капитализма, об особом пути развития

России, об общине, о производстве и распределении, о роли личности и интеллигенции, о субъективизме и т. п. Спор об этих вопросах лучше всего выяснит нам сущность мировоззрения девяностых годов.

III

Начнем с одного из тех китов, на котором стояло народничество, — с общины; это был тот пункт, на котором народничество понесло, как казалось, одно из наиболее сильных поражений. Мы часто уже говорили об общине; пользуемся случаем в последний раз остановиться на этом вопросе подробнее. Во-первых, что́ есть община? Как известно, научное право конца XIX века не признавало общину юридическим лицом, не признавало ее также обладателем общей собственности, а утверждало, что община есть только *крепостная общая собственность,* находящаяся в положении неустойчивого равновесия. Что дальше будет с общиной, говорили народники, зависит от того, обратится ли она в союз свободных членов, то есть в индивидуальную собственность, или станет свободной общей собственностью; мы знаем, что именно последнего желали народники. Герцен и Кавелин указывали на отрицательные стороны административной общины, связывающей насильно свободную общую собственность в крепостную; Михайловский также считал желательным обращение общины в свободную общую собственность; все они указывали, что при этих условиях община не будет подавлять личность, но будет способствовать свободному ее развитию. Михайловский, впрочем, уже сознавал, что община разлагается, почему и требовал государственного закрепления общины.

Это желание его и многих народников было предупредительно исполнено известным законом 14 декабря 1893 года. Напомним, что выкупная операция, согласно положению 19 февраля 1861 года, целиком построена на идее индивидуальной собственности, так как по уплате выкупной ссуды крестьяне делались полными собственниками общинной земли. Закон 14 декабря 1893 года отнял это право у крестьянских обществ и тем самым закрепил общину; народники могли спать спокойно. Но, к сожалению (или к счастью), бумажным законом не остановишь хода экономической и социальной жизни; так и в этом случае государственное закрепление общины было бессильно помешать ее разложению; законы о кру-

говой поруке и о переделах показали с достаточной убедительностью, что жизнь сильнее законов. Согласно закону 8 июня 1893 года, сельские сходы не имеют права производить так называемую скидку и накидку душ (частичную переверстку земли), а общие переделы разрешаются не ранее 12 лет. Такой закон был сильным ударом общинному землевладению, а потому более чем интересно, что он появился почти одновременно с вышеуказанным законом о закреплении общины: правой рукой разрушалась работа левой, ибо срочность переделов неизбежно должна вылиться в форму подворного землевладения или землепользования.

Буквально то же самое можно повторить и о круговой поруке. Мы знаем, что круговая порука в податной организации есть дело рук административной общины, признак того, что Государство требует от Земли больше, чем она может дать; закрепляя общину законом 14 декабря 1893 года, государство, конечно, отнюдь не вдохновлялось идеалами народничества, а преследовало только чисто фискальные цели. Избегая фискальной круговой поруки, крестьяне при малейшей возможности переходили к подворному землепользованию, что, несомненно, действовало разлагающим образом на общину. Такова роль круговой поруки как фискальной нормы. Не лучше обстоит дело и в той круговой поруке, которой гарантируется, например, уплата выкупных платежей: сельское общество, согласно Положениям 19 февраля 1861 года, имело право отобрать надел у недоимщика; таким образом, незаметно образуется безземельный пролетариат, то есть опять-таки происходит разложение общины. Но вот закон 12 марта 1903 года отменяет круговую поруку; казалось бы, это должно усилить общину, но это только на первый взгляд, так как вышеуказанным законом еще более обостряется борьба, приводящая в конечном результате к обезземеливанию неисправных плательщиков. Фискальные требования* администрации становятся теперь лицом к лицу с платежными силами отдельного крестьянина; теперь уже администрация, в образе земского начальника, имеет право отнять у недоимщика надельную землю; результат остается прежний: в конечном счете мы имеем образование пролетариата и разложение общины. Несколько позднее знаменитая правительственная новелла от 9 ноября 1906 года стремилась к окончательному переводу общины в тип союза свободных членов. Любопытно отметить, что даже марксисты от-

неслись отрицательно к этой правительственной попытке насильственного упразднения общины...

Общий вывод, по мнению марксистов, таков: ни государственное закрепление общины, ни частичные реформы общины административной не могут спасти от разложения общину поземельную. Причина этого ясна. Когда-то общинное право было de facto[1] правом коллективным, но эти времена уже давно отошли в вечность. Переход от натурального хозяйства к денежному, совершившийся в середине XIX века, мог только развить и усилить в крестьянине буржуазно-индивидуалистические тенденции: на это указывал еще Тургенев, об этом же неустанно твердил пессимистический народник Гл. Успенский в семидесятых и восьмидесятых годах. Общинное право только de jure[2] считается коллективным, de facto оно является индивидуальным (это вполне ясно выразилось, например, в указанном выше законе 12 марта 1903 года). И такое положение вещей вполне соответствует пониманию самого народа. Положения 19 февраля 1861 года внушили ему уверенность, что выкупная операция построена на идее индивидуальной собственности; закон 14 декабря 1893 года прошел мимо жизни и не может иметь влияния на будущность общины. Не нужно быть пророком, говорили марксисты в девяностых годах, чтобы предсказать с большой вероятностью окончательное разложение поземельной общины Центральной России приблизительно к тридцатым годам XX столетия, а более точно — к 1932 году — году окончательного (номинального) выкупа бывшими помещичьими крестьянами надельной земли... Народники требовали закрепления общины; мы видим, что и оно не помогло: община разлагается на наших глазах, понемногу тает этот "нас возвышающий обман" народничества.

Так говорили марксисты, и русская действительность девяностых годов стояла на их стороне. Пора было отказаться от наивной мысли, что артельное сыроварение или кустарная выделка плетеных стульев "спасет" Россию от пут капитализма; пора было понять, что только социальная революция решит в России вопрос об общине. Непонимавшее этого ортодоксальное народничество гг. Кривенко, В. В. и К⁰ в споре с марксизмом было разбито наголову. Но мы знаем, что Михайловский нико-

---

[1] Фактически *(лат.)*.
[2] Юридически *(лат.)*.

гда не стоял на точке зрения этого догматического народничества; еще в конце семидесятых годов он сознавал, что община разлагается, и ясно видел, что этот факт усложняет теорию русского социализма, не меняя его конечной цели (Собр. соч., IV, 952). Мы увидим впоследствии, что в начале XX века русский социализм снова стал на твердую почву и, не меняя конечных идеалов, новым путем пошел к прежней цели — социализации земли; мы увидим также, что марксисты к этому времени отказались от мысли устроить мужика согласно с его "буржуазно-индивидуалистическими" тенденциями и примкнули к русскому социализму с его теориями национализации, социализации или муниципализации земли.

IV

Как бы то ни было, но в девяностых годах победа в этом пункте досталась марксизму без всякого труда. А если так, то что же оставалось от народнической веры в особый путь развития России? В первом (и, быть может, лучшем) периоде своего развития, в восьмидесятых годах, русский марксизм отнесся к теории особого пути развития России строго критически, но без фанатической нетерпимости. Марксисты строго научно вскрывали "возвышающий обман" и самообман народничества, заключавшийся в надежде, что России посчастливится избежать роста буржуазии и развития капитализма. Еще в начале восьмидесятых годов г. В. Воронцов, выступавший в печати под буквами В. В., мог доказывать в своей известной книге "Судьбы капитализма в России" (1882), что капиталистическое развитие России есть contradictio in adjecto[1]; но уже в то время Михайловский восстал против этой догматико-оптимистической точки зрения; в девяностых годах марксистам пришлось уже, сражаясь с этой теорией, ломать тараном открытую дверь, так как к этому времени сама жизнь вскрыла ошибочность теорий догматических народников.

Однако мы видели, что и критическое народничество оперировало главным образом с двумя "величинами": с народом и интеллигенцией; считая российскую буржуазию за quantité négligeable[2] (что в третьей четверти XIX века вполне отвечало действительности), критическое на-

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.
[2] Величина пренебрегаемая *(фр.)*.

родничество в лице Михайловского построило простую и изящную теорию совпадения интересов личности и народа. Когда в девяностых годах с очевидностью выяснился громадный, хотя и искусственный рост капитализма в России, когда буржуазия из quantité négligeable превратилась хотя и не в quantité dominanté[1], как полагали многие слишком увлекающиеся русские марксисты, но, во всяком случае, в величину, которую ни в коем случае нельзя было сбросить с чашки весов, тогда и критическому народничеству пришлось подумать о неизбежности перестройки мировоззрения.

По мысли Михайловского, наличность в обществе буржуазии обусловливает собою неизбежность эволюции, а не прогресса общества; в этом случае проблема индивидуализма обращается в своего рода "проблему трех тел" — взаимоотношения буржуазии, народа и интеллигенции; народничество было бессильно решить эту задачу, хотя и сумело поставить ее совершенно ясно (ср. *Михайловский*. Собр. соч., V, 506—511 и др.). Марксизм решал эту проблему указанием на невозможность ее постановки: нет "народа" как нераздельного целого, а есть только различные классы народа, на сторону одного из которых и должна стать интеллигенция. Об этом, впрочем, потом; возвратимся к вопросу об особом пути развития России и об ее капиталистическом развитии.

Мы сказали, что критическое отношение русского марксизма восьмидесятых годов к теориям русского социализма не вырождалось еще в доктринерскую нетерпимость. Плеханов, — занимавший тогда в русском марксизме такое же центральное положение, какое принадлежит Михайловскому в русском народничестве, — вполне определенно стал на точку зрения Чернышевского в своем понимании "особого пути развития". Он отрицал, конечно, особый *тип* развития России, но вполне признавал возможность особого *пути* развития. Правда, он утверждал, что капиталистическое развитие России необходимо, ибо Россия уже перешла от натурального хозяйства к денежному, товарное производство уже легло в основу ее хозяйства, она уже является страной мелкой буржуазии (этим термином русский марксизм характеризовал все крестьянство, сидящее на земле). А если класс мелких индивидуальных производителей составляет большинство народа, то дальнейшее экономическое разви-

[1] Величина доминирующая *(фр.)*.

тие России предопределено: "идя по этой дороге, не минуешь ни капитализма, ни господства крупной буржуазии, так как сама объективная логика товарного производства заботится о превращении мелких индивидуальных производителей в наемных рабочих, с одной стороны, и буржуа-предпринимателей, с другой" ("Наши разногласия", гл. IV, 1).

Все это так; пролетаризация крестьянства действительно была центральным фактом экономической жизни России последней четверти минувшего века параллельно с ростом буржуазии, но это еще не предрешило аграрного вопроса в направлении буржуазно-индивидуалистическом. И Плеханов видел это еще в начале восьмидесятых годов, указывая, что строго установленная необходимость капиталистического развития России вполне совместима с возможностью особого пути ее развития, в смысле непосредственного перехода к высшей степени развития именно в области земельных отношений. Впоследствии, в девяностых годах, русские марксисты с видимым удовольствием варьировали на все лады слова Маркса об "идиотизме сельской жизни", толковали о необходимости поэтому обезземелить крестьянство и всеми силами содействовать разложению поземельной общины... Вдвойне интересно поэтому излагаемое нами мнение одного из главарей русского марксизма: "Мы не держимся, — говорит Плеханов, — того взгляда (скорее... навязанного школе Маркса, чем существовавшего в действительности) — взгляда, по которому социалистическое движение не может будто бы встретить поддержки в нашей крестьянской среде до тех пор, пока крестьянин не превратится в безземельного пролетария, а сельская община не разложится под влиянием капитализма. Мы думаем, что в общем русское крестьянство отнеслось бы с большой симпатией ко всякой мере, имеющей в виду так называемую *национализацию земли*" ("Социализм и политическая борьба").

Это именно та точка зрения, на которой твердо укрепился русский социализм начала XX века; именно с этой точки зрения ожесточенно сражался русский марксизм девяностых годов; наконец, именно эту точку зрения проводил (на что указывает и Плеханов) сам Маркс в своем предисловии к русскому переводу знаменитого Манифеста (1882). В этом предисловии Маркс и Энгельс высказывают свое убеждение, что для русской общины мыслима возможность непосредственного перехода

в "высшую коммунистическую форму землевладения" в том случае, если произойдет совпадение русской политической революции и западноевропейской социальной. В брошюре "Наши разногласия" Плеханов дополняет это мнение указанием на то, что победа не западноевропейской, но русской рабочей партии приведет к социалистической организации национального производства и тогда "сохранившиеся сельские общины" действительно начнут "переходить в высшую, коммунистическую форму" (Ib., гл. V, 2). Так или иначе, но тут указывается на возможность особого пути развития России. Конечно, точка зрения современного русского социализма совершенно иная, но мы говорим пока о самом принципе — признания возможности этого особого пути.

V

Интересную эволюцию испытал этот принцип в истории русского социализма. У Герцена он был окрашен еще в цвет славянофильства и носил явно выраженный этический характер: предполагалось, что тип развития Европы — мещанский, России — антимещанский. Чернышевский резко восстал против подобного противопоставления, доказывал тождественность типов развития Европы и России при возможном различии их путей. Михайловский сделал попытку обосновать точку зрения Герцена своей теорией органического и надорганического типа развития — попытку, не увенчавшуюся, однако, успехом. Русские марксисты восьмидесятых годов во главе с Плехановым отвергли допускавшуюся Чернышевским возможность скачка России через капиталистический фазис, но не отрицали возможности перехода русской земельной общины сразу в высший фазис развития, что и составило бы тогда особый путь развития России.

Интересно, что Плеханов вполне принимал все выводы Чернышевского, изложенные им в "Критике философских предубеждений против общинного владения"; по мнению Плеханова, Чернышевский неопровержимо доказал абстрактную возможность скачка через среднюю стадию развития, доказал, что неизвестный *x*, которым обозначен промежуток времени между натуральным хозяйством страны и социалистической организацией ее производства, *может* быть равен нулю. Но тут же Плеханов совершенно справедливо замечает, что "абстракт-

ная *возможность* еще не есть конкретная *вероятность*" и что алгебраическое решение Чернышевского только тогда стало бы убедительным, если бы он или кто-либо другой из представителей русского социализма перешел бы от алгебры к арифметике и попытался бы доказать, что в России этот x действительно будет равен нулю ("Наши разногласия"; Введение, 4). Такую единственную в своем роде попытку сделал В. В. в своей упомянутой выше книге "Судьбы капитализма в России" (1882); но мы уже отметили плачевную неудачу этой попытки, отмеченную в свое время и Михайловским и Плехановым (Ib., гл. II). Последний стал на несколько иную точку зрения, доказывая, что вся ошибка русской интеллигенции именно и заключалась в слепой вере в формулу $x = 0$, в то время как для России этот x будет несомненно конечной, *хотя и небольшой величиной*. В подчеркнутых словах — центр тяжести точки зрения Плеханова; русская интеллигенция, говорит он, "апеллирует к вероятности *полного устранения* одной из фаз общественного развития в значительной степени потому, что не понимает возможности *сокращения продолжительности* этой фазы. Ей и на мысль не приходит, что полное устранение данного исторического периода есть лишь частный случай его сокращения и что, доказывая возможность первого, мы тем самым, и притом в гораздо более сильной степени, подтверждаем вероятность второго" (Ib., гл. V, 1).

Итак, вот в чем заключается особенность экономического развития России: с одной стороны, "наш капитализм отцветет, не успевши *окончательно* расцвесть, за это ручается нам могучее влияние международных отношений" (Ib.); иными словами, западноевропейская рабочая революция произойдет ранее расцвета российского капитализма, а потому, с другой стороны, наша поземельная община еще не разложится окончательно и сразу перейдет в высшую, коммунистическую форму землевладения.

Таково было решение вопроса об особом пути развития России марксистами восьмидесятых годов — решение, несостоятельность которого была признана русским марксизмом следующего десятилетия. Рабочая революция, ожидавшаяся Марксом к началу XX века, оказалась далеко не столь близкой; русским социал-демократам пришлось отложить в сторону надежды на помощь Запада и категорически отвергнуть всякую мысль об особенности пути развития России: капитализм должен рас-

цвесть в ней таким же пышным цветом, как и в Европе, община должна разложиться окончательно, а буржуазия из quantité négligeable[1] должна обратиться в quantité dominanté[2].

Такую точку зрения вполне последовательно и одним из первых провел Струве в своих "Критических заметках" (1894), о которых мы уже упоминали выше. Правда, и здесь еще признавалась особенность пути развития России; но мы сейчас увидим, что́ понимал под этой особенностью Струве. Не отрицая "своеобразия национального развития", он в то же время усиленно доказывал, что в своем экономическом развитии Россия неминуемо пойдет по пути Западной Европы, что уклонение от этого пути в существенных чертах является невозможным. Экономическая теория Маркса есть в то же время и социологический закон; государство, вступив на путь денежного хозяйства, не может не подчиниться этому всеобщему закону. Внеклассовая интеллигенция бессильна править рулем общественного корабля, путь которого определен могучим подводным течением, изменить направление которого не в наших силах. Переход от менового и натурального хозяйства к денежному неотвратимо должен был привести к капиталистическому производству, согласно общей концепции Маркса; но тут же автор "Критических заметок" указывает и на своеобразие национального развития России: в то время как на Западе капитализм развивался на почве насильственной экспроприации непосредственного производителя, в России он вырастал на почве дифференциации крестьянства на мелкую буржуазию и на пролетариат, которому была открыта только одна дорога — на фабрику. Одним словом, в России не капитализм разоряет население, но само население, дифференцируясь, вызывает к жизни капитализм. (Причин этой дифференциации мы здесь касаться не можем; автор "Критических заметок" объясняет ее теорией натурально-хозяйственного перенаселения страны.)

Как бы то ни было, но такое развитие капитализма не только необходимо, но и желательно (вместо разногласия "желательной возможности" и "вероятной возможности" народничества марксизм выставил вперед "желательную необходимость", как ни странно такое сочетание

---

[1] Величина пренебрегаемая *(фр.)*.
[2] Величина доминирующая *(фр.)*.

понятий; этим самым марксизм выразил яркую оптимистичность своего мировоззрения); необходимо оно — согласно основному закону социологии и экономики, желательно же потому, что только капиталистическое производство открывает дорогу дальнейшему социальному развитию. "Признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму" — такими словами заканчивает автор свои "Критические заметки" (с. 287), и смысл этой фразы заключается в краткой формулировке вышеуказанных положений: во-первых, "капиталистическая выучка" развивает производительные силы страны, без развития которых, согласно теории марксизма, невозможен и социальный прогресс; во-вторых, неизбежность развития капитализма заставляет внеклассовую русскую интеллигенцию опереться на вполне определенный класс в своей борьбе за высшие социальные идеалы (см. статью того же автора "Моим критикам", 1895 г., в сборнике "На разные темы"). Что же касается особенности пути развития России, то особенность эта сводится, как мы видели, только к способу рождения капитализма: иначе говоря, это является характерным для марксизма девяностых годов полным отрицанием особого пути развития России. Мы увидим впоследствии, что русский социализм конца XIX века снова вернулся к идее особого пути развития, обосновав ее на строго реальной почве, но оставляя ее все в той же области земельных отношений.

VI

Итак, вопрос об особом экономическом пути развития России решался марксистами девяностых годов в безусловно отрицательном смысле. А если так, то и основное положение русского социализма о примате народного благосостояния над национальным богатством или, говоря короче, о примате распределения над производством должно было быть отвергнутым русскими марксистами, вместе с провозглашением ими обратного положения. Уже сами народники конца семидесятых годов, видя пришествие "чумазого" и медленный, но верный рост капитализма в России, стали строго критически относиться к положению о примате распределения над производством; достаточно вспомнить, как ядовито высмеивал это положение, якобы реализованное в русской общине, Салтыков еще в 1880 году (см. первую главу "За рубежом").

"Я знаю, — иронизирует Салтыков, — что многие думают так: мы бедны, но зато у нас на первом плане распределение богатств; однако ж, по мнению моему, это только одни слова. Поверьте, что в Петергофском уезде распределение богатств гораздо в большей степени зависит от господина Колупаева, нежели в Инстербургском уезде от господина Гехта (Hecht — щука). И я убежден, что если бы Колупаеву даже во сне приснилось распределение, то он скорее сам на себя донес бы исправнику, нежели допустил бы подобную пропаганду на практике. Стало быть, никакого "распределения богатств" у нас нет, да, сверх того, нет и накопления богатств..." И далее: "Вместо того, чтобы уверять всуе, что вопрос о распределении уже разрешен нами на практике, мне кажется, приличнее было бы взглянуть в глаза Колупаевым и Разуваевым и разоблачить детали того кровопивственного процесса, которому они предаются без всякой опаски, при свете дня. Cur? quomodo? и в особенности — quibus auxiliis?[1] Вот если это quibus auxiliis как следует выяснить, тогда сам собою разрешится и другой вопрос: что такое современная русская община и кого она наипаче обеспечивает — общинников или Колупаевых? А то выдумали: нечего нам у немцев заимствоваться: покуда-де они над "накоплением" корпят, мы, того гляди, и политическую-то экономию совсем упраздним. Так и упразднили... упразднители!.."

В этом отрывке ясно вскрыты Салтыковым две основные причины, вследствие которых примат распределения над производством оказался совершенно несостоятельным среди русской действительности последней четверти XIX века; причины эти — рост капитализма, во-первых, и правительственный гнет, во-вторых. "Чем самодержавнее исправник, тем легче кулаку грабить" — такими словами характеризовал обе стороны этого факта Михайловский в своих "Политических письмах социалиста" (1879); нельзя было более держаться иллюзии примата распределения над производством, когда Колупаев грабил, споспешествуемый самодержавными исправниками, когда положение дел могло быть, по Салтыкову, охарактеризовано формулой: ни распределения, ни накопления. Надо было найти выход из этого положения, не впадая

---

[1] По какой причине? Каким образом? С помощью кого?* *(лат.)*.

в ошибку манчестерства, с его фетишизацией системы наибольшего производства.

Манчестерство, со своим приматом производства над распределением, со своим девизом "накопление для накопления", было победоносно опровергнуто еще Чернышевским; но мы видели, что Чернышевский выставил противоположное положение (о примате распределения над производством и народного благосостояния над национальным богатством) со значительными оговорками, относящимися к пониманию терминов "богатство" и "капитал". А именно Чернышевский видел возможность поставить знак равенства между народным благосостоянием и национальным богатством в том случае, когда увеличивается пропорция покупательной силы, обращенной на выгодный труд (сохраняем терминологию Чернышевского); мы видели это на характерной для Чернышевского выкладке об изменении отношения между выгодным и убыточным, то есть производительным и непроизводительным, трудом страны. Эта точка зрения была доведена до абсурда в восьмидесятых годах Толстым и толстовством с их теорией обращения *всех* рабочих сил страны на производительный труд, совершенная невозможность чего может быть доказана с математической очевидностью.

Это непосредственно следует из выведенной нами формулы $P_1 = P\frac{m}{m-1}$, вскрывающей зависимость покупательной силы страны от численного соотношения в этой стране труда непроизводительного и производительного (оставляем всюду терминологию Чернышевского). В разобранной нами выкладке Чернышевского мы имели случай $m = 2$ (к производительному труду отвлекалась половина всех занятых непроизводительным трудом рабочих); тогда $P_1 = 2P$, что мы и видели у Чернышевского (старая покупательная сила была 100 000 р., новая же 200 000 р.). Толстой требовал привлечения *всех* рабочих сил от непроизводительного труда к производительному; в этом случае $m = 1$, а из полученной нами формулы видно, что в таком случае $P = \infty$, то есть покупательная сила должна в этом случае возрасти до бесконечности, и попытка Толстого "упразднить" политическую экономию является, таким образом, математически опровергнутой...

Попытки "упразднить" политическую экономию закончились полнейшей неудачей, и русскому марксизму

предстояло вернуться к формуле Чернышевского, придав ей несколько иное толкование. С внешней стороны формула марксизма была противоположна формуле Чернышевского, совпадая, как казалось, с манчестерским приматом производственного момента над распределительным. Ортодоксальные народники часто впадали в эту ошибку отождествления взглядов русского марксизма с манчестерством, в то время как в одну и ту же форму марксисты и манчестерцы вкладывали совершенно различное содержание. Народничество решало дилемму "производство или распределение?" в пользу распределения, считая, что этим оно стоит за народное благосостояние; но, в конце концов, само же народничество вынуждено было признать, что у нас нет ни производства, ни распределения. Марксизм ставил знак равенства между народным благосостоянием и национальным богатством, считая, что распределение средств потребления является следствием распределения условий производства. Марксизм выставил формулу "к распределению через производство", считая первое следствием второго; мы увидим, что впоследствии неортодоксальный русский марксизм отнесся критически к подобному отождествлению производства с причиной и распределения со следствием; в русском социализме начала XX века был положен в основание тот принцип, согласно которому производственный и распределительный моменты суть лишь две стороны одной и той же медали, отнюдь не соединенные между собою *причинной* связью.

Повторилась, одним словом, та же история, какую мы уже проследили на понятиях социального и политического: примат первого над вторым оказался настолько же не удовлетворяющим действительности, как и примат второго над первым; народовольцы провозгласили девиз "к социализму через политическое", а марксисты своим указанием на то, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, окончательно установили взаимную связь "политики" и "социализма". Однако и в этом случае марксисты пытались доказать, что это связь *причинная,* в чем опять-таки была их ошибка, ибо, как мы увидим, они отождествляли социальное с экономическим. Вообще же говоря, их принцип "к распределению через производство" может и должен быть принят нами (с вышеуказанной поправкой) и, в сущности, представляет из себя дальнейшее развитие идеи Чернышевского о возможности знака равенства между народным благосостоянием и на-

циональным богатством. Неизбежный при этом рост капитализма приводит к возрастающему разделению труда; Михайловский пытался с этой почвы нанести удар такому якобы "органическому" типу эволюции общества, но бил мимо цели — по причине своего ошибочного убеждения в обратной пропорциональности широты и глубины человеческой личности. Для нас, признающих полную возможность гармоничного совмещения глубины и широты индивидуальности, подобное затруднение не существует. Камнем преткновения остается только вопрос о формах землевладения, на котором сломал себе шею русский марксизм, как мы это увидим впоследствии.

Марксизм восьмидесятых и девяностых годов думал обойти этот камень преткновения своим отказом ставить во главу угла вопрос о формах землевладения: "...Нужно брать за точку исхода не следствие, а причину, не господствующий тип *землевладения*, а преобладающий характер *земледелия*", — говорит по этому поводу Плеханов ("Наши разногласия", гл. IV, 1); формы землевладения меняются, в зависимости от перемен в организации земледелия. Эта вариация на тему примата производства над распределением не помогла, однако, марксизму обойти фатальный вопрос. Во всяком случае, марксизм твердо укрепился на позиции отрицания какой бы то ни было возможности противопоставления распределения и производства, народного благосостояния и национального богатства, если доказано, что регулятор правильного распределения, каким считал поземельную общину русский социализм, постепенно и неуклонно разлагается. Капитализм неизбежно нарушает идиллию равномерного распределения эпохи натурального хозяйства, капитализм ухудшает положение непосредственного производителя, обращая его рабочую силу в товар; но при оценке этого положения, замечает Плеханов, нужно принимать во внимание "не только распределение национального дохода, но и *всю организацию производства и обмена*, не только *среднее количество* потребляемых рабочим продуктов, но и самый *вид*, который принимают эти продукты" ("Социализм и политическая борьба"; курсив во всех цитатах самого Плеханова).

Конечно, марксисты и не думают отрицать, что в капиталистическом фазисе развития нечего и думать не то что о равномерности, но даже и о самой примитивной пропорциональности распределения; об этом может идти речь только при социалистической организации нацио-

нального производства. Но дело в том, что, по их мнению, "экономия буржуазных обществ, совершенно "ненормальная и несправедливая" в области распределения, оказывается гораздо более "нормальной" в сфере развития производительных сил и еще более "нормальной" в сфере производства людей, желающих и способных, говоря словами поэта, здесь, на земле, основать царство небесное" ("Наши разногласия"; Введение, 4).

Резюмируя вкратце все эти положения марксистов, можно сказать, что, по их мнению, народное благосостояние и национальное богатство обратятся в тождество только при социалистическом строе, дорога к которому неизбежно лежит через капитализм. Здесь само собой напрашивается на первый взгляд вполне парадоксальное положение о тождественности центральных пунктов народничества и марксизма; это пункт о признании тождества народного благосостояния и национального богатства только при условии отсутствия буржуазии. Народничество рассматривало при этом докапиталистический период развития России, когда буржуазии *еще* не было; марксизм шел в направлении к по-капиталистическому периоду развития, когда буржуазии *уже* не будет. Тот факт, что Россия находится теперь между "еще" и "уже", достаточно подтвердила сама жизнь, к торжеству русских марксистов. Совершенно независимо от того, принимаем или не принимаем мы теоретические основы марксизма, мы должны признать, что в перечисленных нами выше вопросах экономической жизни народничество было разбито почти по всем пунктам; мы увидим несколько ниже, к чему привела марксистов эта победа и народников это поражение, а теперь перейдем к теоретической части мировоззрения девяностых годов.

VII

Девяностые годы — эпоха борьбы народничества с марксизмом: таков готовый шаблон сложившейся фразеологии; им можно пользоваться, остерегаясь, однако, от так называемой ошибки quaternio terminorum[1]; надо отличать философско-социологическую основу народничества и марксизма от их социально-экономических взглядов и программно-тактических построений; надо отличать, как мы говорили выше, марксизм от со-

---

[1] Учетверение терминов *(лат.)*.

циал-демократизма. Социал-демократизм девяностых годов одержал почти по всем пунктам победу над народничеством, только впоследствии споткнувшись о роковую проблему форм землевладения; марксизм же был настолько слабо вооруженным, что только соответственной философской слабостью народничества можно объяснить их долгую прю... Стоило появиться в русской интеллигенции течению критической философии, чтобы марксизм, как философская концепция, был наголову разбит и выбит из своих материалистических позиций, как мы это еще увидим ниже. Мы переходим теперь к этой философски-социологической подкладке ортодоксального марксизма, причем тщательно подчеркнем, после того как мы признали сильные стороны социал-демократизма и все слабые стороны русского "ортодоксального" марксизма.

Как известно, основным тезисом ортодоксального марксизма является положение о тождественности социального и экономического процесса, причем первый без остатка растворяется во втором и марксизм является "экономическим материализмом". К слову сказать, марксизм, подобно милому ребенку немецкой пословицы, всегда имел много имен: экономический материализм, диалектический материализм, исторический материализм, социологический материализм... Но die erste — die beste, первое имя — всегда самое лучшее; так и в этом случае: ортодоксальному марксизму более всего приличествует наименование экономического материализма, так как оно лучше всего иллюстрирует его основную точку зрения.

Согласно этой точке зрения, экономические явления являются первопричиной социальных; политическая организация, право, вообще всякая идеология — это только "надстройка" над экономическим зданием. Ортодоксальный марксизм постоянно с гордостью подчеркивал этот монизм своего мировоззрения, особенно настаивая на том, чтобы под этим монизмом понимали *причинную* связь между экономическими и всеми иными категориями, причем все последние являются *только* следствиями первых. Реальным носителем и выразителем экономической эволюции являются классы, непрерывная борьба которых служит "первым двигателем" этой эволюции; класс есть единственная реальность, ибо личность всегда и во всем может только отражать в себе взгляды и воззрения класса. Все, решительно все, даже философия Канта, даже музыка Бетховена, выражает собою классовую

точку зрения; философия Канта — буржуазная идеология, так же как доктрина Маркса — идеология пролетариата. Класс есть представитель экономических интересов определенной социальной группы, а так как всякая идеология имеет своей первопричиной экономику, то, следовательно, и идеология может быть только классовой. Борьба классов есть подоплека экономической эволюции, а значит, и социального прогресса; прогресс этот не зависит от отдельных личностей, но совершается с непреложной необходимостью.

У ортодоксальных марксистов в высокой степени было то, что Нитцше называет *amor fati*[1]: они не только подчинялись необходимости, но и старались любить ее; они утверждали поэтому, что между категориями необходимости и справедливости нет и не может быть никакого противоречия. К тому же обращать внимание на этические мотивы — значит впадать в социологическую маниловщину: данный социальный процесс необходим — и этого достаточно, вопроса о его справедливости нечего и ставить. Категория долженствования заменяется категорией бытия, этика заменяется логикой, и в этом опять-таки сказывается монизм ортодоксального марксизма, а также и "объективизм" его.

С этой позиции марксизм направил главные удары против "субъективных социологов", имея главным образом в виду Михайловского, и вернулся к старой, давно знакомой нам точке зрения, утверждая, что все действительное разумно. Если вожди русского марксизма были детерминистами, то вся масса ортодоксальных марксистов была, несомненно, пропитана фатализмом; автор "Критических заметок" признал, что экономические материалисты часто забывали грань между необходимостью того, что́ было, и необходимостью того, что́ будет. Amor fati увлекал их. Они верили, например, что капитализм фатально осужден на гибель от внутренних своих противоречий, а потому и содействовали экспроприации мелких собственников (мы увидим, впрочем, что в этом они были недостаточно последовательны) и утешились, что, "чем хуже, тем лучше"*. Они вышучивали, например, всякие социологические утопии и идеалы, а свой собственный идеал называли социологическим законом; они были фанатиками марксистской догмы.

---

[1] Любовь к року *(лат.)*.

VIII

Вот в самых общих чертах главные струи течения ортодоксального марксизма; подробное изложение этой доктрины не входит в нашу задачу, но и вышеприведенного достаточно, чтобы составить представление об отношении ортодоксального марксизма к проблеме индивидуализма. Крайний антииндивидуализм этой доктрины сразу бросается в глаза, даже после того немногого, что́ мы выше сказали о марксизме; это осталось бы верным и в том случае, если бы мы подробнейшим образом разобрали положения марксизма. Указывая на антииндивидуализм этой теории, мы имеем в виду, конечно, не отношение ее к вопросу о роли личности в истории: мы неоднократно уже имели случай подчеркивать, что вопрос о социологическом значении личности не связан логически с проблемой индивидуализма; часто яркие и даже крайние индивидуалисты совершенно отрицали роль личности в истории, а усиленно признавали ее представители антииндивидуализма.

В разбираемом случае антииндивидуализм сопровождался резким отрицанием социологического значения личности, но это отрицание еще не таило в себе ничего антииндивидуалистического. "Социология может игнорировать личность..." "Социология (марксистская) просто игнорирует личность, как социологически ничтожную величину..." "Только личность, как представитель социальной группы, личность — как это ни кажется нелепой *contradictio in adjecto*[1] — совершенно безличная есть основной элемент социологии..." Во всех этих утверждениях автора "Критических заметок" (с. 30, 40, 59—64 и др.) можно видеть только требование, чтобы социология строилась на понятии абстрактного человека, а не реальной личности — это во-первых, причем вопрос о дальнейшем применении категории справедливости в социологии отнюдь не предрешается в отрицательном смысле; во-вторых, мы имеем здесь требование детерминизма в социологии; в-третьих, наконец, автор "Критических заметок" тщательно подчеркивает, что личность есть *quantité négligeable*[2] *только социологически*, иначе говоря, вопрос об его отношении к реальной личности остается открытым. Правда, он утверждает, что "личность, как

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.
[2] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

конкретная индивидуальность, есть производная всех ранее живших и современных ей личностей, то есть социальной группы"; это сводится к признанию высшей реальности за классом, но это уже выходит за границы вопроса о роли личности в истории.

Оставаясь пока в этих границах, мы не видим никакого антииндивидуализма в признании социологического ничтожества личности, в утверждении, что социологию нужно строить, исходя из понятия абстрактного человека. К реальной личности вожди русского марксизма относились совершенно иначе; тот же автор "Критических заметок" видит утешительный результат классовой борьбы в "процессе роста личности"; он указывает, что и победа, и поражение в экономической классовой борьбе могут содействовать процессу этого роста, причем все зависит от конкретных комбинаций экономических условий (см. "Новое Слово", 1897 г., № 5 — "Мужики г. Чехова"). Одним словом, приклеивать к русскому марксизму ярлык антииндивидуализма по поводу его взглядов на значение личности в истории было бы совершенно ошибочным. Интересно заметить, что обе стороны в этом вопросе впали во взаимную ошибку: автор "Критических заметок" утверждал, что субъективизм Михайловского допускает всемогущество личности — и такое утверждение было, конечно, неверно; Михайловский обвинял своего противника в антииндивидуализме, что́ точно так же не было *вполне* согласно с истиной, если иметь в виду взгляды последнего только на роль личности в истории. Однако Михайловский был вполне прав, подчеркивая антииндивидуалистичность общей тенденции ортодоксального марксизма.

Горше всех пришлось от классовой теории русского марксизма внеклассовой русской интеллигенции... Марксизм восьмидесятых годов, перед глазами которого прошла героическая эпопея народовольчества, вполне признавал большое значение интеллигенции. "Наш мыслящий пролетариат, — писал Плеханов в 1883 году, — сделал уже очень много для освобождения своей родины..." В девяностых годах на сцену выступило новое поколение марксистов, перед глазами которого прошла расслабленная эпоха общественного мещанства. И в тех же "Критических заметках" Струве обрушил громы на голову интеллигенции с высоты величия классовой теории. Оказалось, что "интеллигенция... не есть нечто существующее отдельно от экономически господствующих классов", что

русская внеклассовая и внесословная интеллигенция есть только "кучка идеалистов", а отнюдь не "реальная общественная сила", что в социологическом отношении интеллигенция так же, как и личность, есть quantité négligeable[1], обладая лишь "интеллектуальной мощью" и "этическим значением...".

Такое мнение показалось впоследствии однобоким даже ортодоксальным марксистам, один из которых (Потресов) вынужден был к признанию: "Что и говорить: *интеллигенция* не в авантаже обреталась до сих пор у русских марксистов" (см. его статью "Что случилось", в "Заре"* 1901 г.; оттуда и предыдущие цитаты). Но это мнение было высказано уже впоследствии, в начале эпохи разложения марксизма, а до того времени уничижение интеллигенции, произведенное Струве, не только не встретило отпора среди русских марксистов, но вскоре даже было возведено в целую теорию, сказалось в течении "экономизма" (имевшем своим заграничным органом "Рабочую Мысль"*). Несколько позднее, в период так называемого "искровства" и интеллигентской марксистской кружковщины, интеллигенцию все еще не хотели восстановить в ее правах... И как могли не видеть производившие экзекуцию над интеллигенцией марксисты, что они играют трагикомическую роль унтер-офицерши, которая сама себя высекла? Только на рубеже XX века наиболее зрячие из марксистов сообразили, какой это с ними неприятный вышел пассаж, придя к выводу, что *сам марксизм был идеологией определенной части русской интеллигенции.*

В еще более щекотливое положение поставили сами себя марксисты в вопросе об отношении своем к росту буржуазии и к экспроприации мелкого производителя. Нет никакого сомнения, что при стремлении к строгой последовательности марксизм должен был избавиться от двойственности своего отношения к экспроприирующим и экспроприируемым. А между тем даже Бельтов-Плеханов боится взглянуть в глаза вопросу: на чью сторону стать марксизму — на сторону экспроприатора-кулака или экспроприируемого крестьянина? Бельтов полагает, что можно и невинность соблюсти, и капитал приобрести: с одной стороны, надо стараться мешать обезземеленью крестьян, но это, с другой стороны, нисколько не задержит фатального процесса разложения общины

---

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

и дифференциации классов, "напротив, даже ускорит его" ("Монистический взгляд на историю", 1895 г., с. 261). Иными словами, надо удовлетворять свое добросердечие и стараться препятствовать тяжелому процессу экспроприации, зная заранее, что это не только не остановит, но даже ускорит процесс разложения. Это очень утешительно, хотя и недостаточно логично.

К такому же малологичному выводу пришел и орган ортодоксального марксизма, "Новое Слово" (1897), разграничивающий необходимый процесс от нашего отношения к нему, проще говоря, разделяющий теоретические взгляды от их практического осуществления. "Одно дело признавать историческую неизбежность данного процесса... и другое дело становиться в известное активное отношение к этому процессу. Насколько вообще возможно такое активное отношение, мы, конечно, становимся не на сторону экспроприирующих, а экспроприируемых". В этой цитате все характерно: и откровенное признание, что в ортодоксальном марксизме теория — одно, а практика — другое, и робкая оговорка относительно возможности активного отношения к фатальному процессу, и решение стать на сторону экспроприируемых...

Некоторые чрезмерно храбрые ортодоксальные марксисты пытались разорвать с подобного рода двойственностью, и еще в 1891—1892 годах, во время голодной эпопеи, заявляли, что "кормить крестьян значит препятствовать процессу созидания капитализма...". Это было бы логично, если бы процесс обнищания деревни не являлся бы в то же время тормозом и самому росту капитализма, что прекрасно понимали вожди марксистского движения. Двойственность неизбежно присуща марксистской теории в период начала капиталистического развития; конечно, отсюда еще далеко до обвинения русских марксистов за их "союз" с растущей буржуазией; конечно, вполне прав Плеханов, утверждая, что "социал-демократы не только никогда и нигде не могут быть союзниками буржуазии в деле порабощения рабочих, но, наоборот, только они и могут организовать серьезный отпор капиталистической эксплуатации...". О сознательном союзе, конечно, не может быть и речи; разумеется, марксисты не были идеологами буржуазии (!), но при начале роста этой буржуазии их пути должны были часто совпадать. Так, например, мы знаем, что идеологами русской буржуазии начала шестидесятых годов были эпигоны западничества, российские фритредеры; но мы виде-

ли тогда же, что вместе с ростом буржуазии неизбежен был ее переход от фритредерства к крайнему протекционизму. Процесс этого перехода совершался в семидесятых и восьмидесятых годах, а к началу девяностых годов протекционизм* был уже боевым кличем всей буржуазии (типичным идеологом которой в этом случае был, например, Менделеев). Русские марксисты, не будучи идеологами буржуазии, тоже стояли за протекционизм и за ту экономическую политику, которая в конечном счете привела к дутому расцвету покровительствуемой промышленности и к финансовому краху всего государства.

IX

"Чем хуже, тем лучше" — вот основное, главное убеждение ортодоксального марксизма. В этом убеждении была его сила, так как оно было глубоко оптимистичным; но в то же время оно было резко антииндивидуалистичным, и в этом была его слабость. "...Мы оптимисты, — заявляет автор "Критических заметок", — ...(но) оптимизм этот не имеет ничего общего с проповедью "отрадных явлений" (то есть с теорией малых дел восьмидесятников, прибавим мы от себя)... Он питается одинаково и "отрадными", и "безразличными", и даже "безотрадными" явлениями. Некоторыми "безотрадными", пожалуй, даже больше, чем некоторыми "отрадными..." ("Новое Слово", 1897 г., № 4 — "Г. Чичерин и его обращение к прошлому").

В таком оптимизме, конечно, можно черпать только силу, и мы на это уже указывали выше; этот оптимистический фатализм родственен признанию "разумной действительности" Белинским в период его антииндивидуализма. Отчасти этот оптимизм вытекает из диалектического обоснования основных начал марксизма, отчасти из других источников, с несколькими из которых мы уже знакомы. Как известно, согласно марксистской концепции, капиталистический строй неизбежно должен погибнуть от внутренних потиворечий, а потому нам не только нет необходимости бороться с капитализмом, но, напротив, надо содействовать ("насколько вообще возможно такое содействие...") его дальнейшей эволюции, ибо каждый его шаг вперед есть шаг на пути к гибели.

Вот точка зрения оптимистического фатализма, утрированная крайними ортодоксальными марксистами. Положение дел, как видим, вполне утешительное: стано-

вясь на сторону экспроприируемых, мы тем самым удовлетворяем наше чувство справедливости и в то же время не только не замедляем желательный для нас (но не для экспроприируемых) процесс экспроприации, но, "напротив, даже ускоряем его...". С другой стороны, работая для развития капитализма и подчиняясь тем самым необходимости, мы в то же время содействуем быстрейшей гибели ненавистного для нас капиталистического строя. Таким образом, и необходимость торжествует, и наши стремления удовлетворены; капитал приобретен, и идеологическая невинность соблюдена... Жаль только, что эти крайние ортодоксальные марксисты не желали быть последовательными и не применяли диалектического метода ко всем несимпатичным для них понятиям и доктринам, а то они могли бы стать рьяными народниками для того, чтобы скорее привести народничество к разложению, или могли стремиться к процветанию милитаризма, чтобы вернее покончить с ним (один из марксистов, впрочем, был близок к этой мысли). Еще более удивительно, что они так восставали против социологического утопизма и романтизма: ведь, по их мнению, эти течения обречены на погибель, так отчего же было не ополчиться за них против марксизма? Необходимость все равно бы восторжествовала (то есть марксизм победил бы точно так же, как должны победить экспроприирующие), а в то же время чувство было бы удовлетворено (точно так же, как удовлетворялось чувство марксистов при их "возможном активном содействии" обреченным на гибель экспроприируемым). Вообще, точка зрения оптимистического фатализма сама терпит поражение от разлагающих ее внутренних противоречий; мы уже имели случай указывать, что эта точка зрения неизбежно должна сопровождаться антииндивидуализмом. Так было и в этом случае, в чем была и сильная и слабая сторона марксизма, сказали мы выше.

Чем хуже, тем лучше. Чем сильнее растет капитализм, тем скорее рухнет капиталистический строй; чем хуже становится жить экспроприируемому, тем лучше для развития саморазлагающегося капитализма. Одним словом, чем хуже реальным личностям, тем лучше для блага общества в целом — вот в условном виде основное положение ортодоксального марксизма. Община разлагается, крестьянин обезземеливается — тем лучше, ибо, благодаря всему этому, растет кабатчик и кулак, который, несмотря на все свои отрицательные стороны,

все-таки представляет "высший тип человеческой личности — личности, которая ставит вопрос о своих правах и мучится их непризнанием...". И это слова не какого-нибудь заурядного ортодоксального марксиста, но автора "Критических заметок"...

В этих словах не мешает разобраться для более ясного освещения принципа "чем хуже, тем лучше". Нетрудно заметить, что в данном случае автор "Критических заметок" впадает в ту же самую ошибку, в какую в свое время впадал его главный идейный враг — Михайловский, признавая, что гермафродит по типу развития стоит выше человека. Мы указывали, в чем заключается эта ошибка теории типов развития: тип есть *сумма* свойств, а Михайловский считает его высшим при превосходстве *одного* свойства, упуская из виду, что остальные свойства отнюдь не равны. В аналогичную ошибку впали и ортодоксальные марксисты, и автор "Критических заметок", считая кулака "высшим типом" человеческой личности, причем ошибка эта заключается не в словах и выражениях, а в самой сущности дела. Действительно, еще Гл. Успенский указывал, как мы это отмечали, что кулак большей частью весьма талантливый человек, но только в одной сфере — купли-продажи и вообще в области экономических отношений (см. его "Власть земли"); интересно, что автор "Критических заметок" вполне согласен с таким решением вопроса о кулачестве (см. его вышеуказанную статью "Мужики г. Чехова"). Но если это так, то каким образом кулак попадает вдруг в "высший тип" человеческой личности и начинает страдать непризнанием своей личности и т. п.?

Понятно, каким образом марксизм впал в эту ошибку: сфера экономических отношений была для него тем китом, на котором построено и право, и всякая идеология; а потому и кулак, превосходящий окружающих в этой экономической области и проявляющий в ней, по выражению Гл. Успенского, "подлинно гениальные способности", вполне логично считается марксистами не только экономически более совершенным, но и вообще "высшим типом человеческой личности". Несмотря на генетическое объяснение, ошибка все-таки остается ошибкой, только дно ее лежит глубже — в основном положении марксизма о тождестве экономических и социологических категорий; об этой основной ошибке речь будет ниже, а теперь нам интересен только результат этой производной ошибки.

Результат этот — антииндивидуализм всей доктрины, заключающейся, во-первых, в ее полном разногласии с жизнью, а во-вторых, в признании руководящим принципом блага абстрактного человека. Автор "Критических заметок" доктринерски заявлял, что кулак есть личность, страдающая от непризнания своих прав, "способная на недовольство и протест" (Ib.); таков идеальный кулак марксизма; но он не имеет ничего общего с тем реальным деревенским кулаком, которого все мы знаем и по личным столкновениям, и по удивительно правдивым и художественным изображениям Гл. Успенского, а отчасти и Салтыкова. Построив мертвый идеал кулака, способного на недовольство и протест во имя прав личности, марксизм неминуемо впал в антииндивидуализм, ибо поставил своей целью проведение этого мертвого идеала в жизнь. Пусть кулак плодится и множится, пусть крестьянская беднота гибнет и разлагается: это, во-первых, необходимо, а во-вторых, и утешительно, ибо, благодаря этому процессу, нарождается "высший тип человеческой личности". Интересы реальной личности здесь принесены в жертву абстракции, а потому и вся эта концепция является глубоко антииндивидуалистичной. Что означает принцип "чем хуже, тем лучше" в применении к данному случаю? Смысл его тот, что страдания и гибель миллионов неприспособленных и слабых создадут высший тип личности; мы видим, таким образом, тесную внутреннюю связь между ортодоксальным марксизмом и дарвинистической социологией, о которой мы уже говорили подробно. Все знакомые нам возражения Михайловского против дарвинистической социологии можно буквально применить и к этой стороне ортодоксального марксизма, и к его глубоко антииндивидуалистическому принципу.

X

Таков смысл принципа "чем хуже, тем лучше", разработанный на частном примере; общее его значение мы подчеркивали выше. Pereat[1] реальная личность, fiat[2] необходимость и floreat[3] абстрактный человек! Трудно было идти дальше по пути антииндивидуализма. Чем

[1] Да погибнет *(лат.)*.
[2] Да будет *(лат.)*.
[3] Да процветает *(лат.)*.

хуже *теперь* реальной *личности,* тем лучше *потом* будет *обществу* — с таким резким антииндивидуализмом мы редко встречались за всю историю русской интеллигенции в XIX веке. И этот принцип марксисты применяли во всех случаях, самоотверженно подчиняясь ему во многих вопросах. Чем более стеснены мы в правах своей человеческой личности, тем лучше, ибо тем сильнее со временем проявится противодействие подавленной личности; чем сильнее в настоящую минуту реакция, с тем большей силой скажется впоследствии общественное пробуждение — так постоянно твердили марксисты. Во всем этом много верного, тем более что это не что иное, как применение к социологии закона Лешателье, о чем мы уже говорили в главе о шестидесятых годах, и не в этом, конечно, антииндивидуализм ортодоксального марксизма. Этот антииндивидуализм заключается в том, что ортодоксальные марксисты принимали вышеуказанный принцип *не только за объективный закон социологии, но и за субъективную норму практической деятельности.* Раз чем хуже, тем лучше, то вполне логично стараться, чтобы было елико возможно хуже, хуже в настоящую минуту, теперь, — тогда будет лучше в будущем. В этом-то и состоит антииндивидуализм марксизма, считавшего возможным жертвовать интересами настоящего, а значит, и реальными личностями будущему, в лице абстрактного человека. Это была "любовь к дальнему" вместо той "любви к ближнему", какую проповедовало народничество, если употребить удачное, но уже опошленное выражение Достоевского, а за ним и Нитцше; этический антииндивидуализм марксизма ясен уже из того, что все настоящее является для него только средством для будущего.

Продолжая сравнение Нитцше, мы скажем, что врач, ампутирующий руку или ногу больного, проявляет этим свою "любовь к дальнему" (не в пространственном, а во временном отношении), но, делая так, он уверен, что из двух зол выбирает меньшее и ценою мучений и ампутированной руки спасает жизнь своего "ближнего", реальной личности. Уверенность врача граничит с необходимостью (ошибки возможны, но редки); такой же уверенностью отличались и марксисты в своем лечении "социального организма". И в этой их самоуверенности их ошибка, их несчастье: они были слишком уверены в безошибочном объективизме своей теории и в жертву этому Молоху готовы были принести десятки и сотни тысяч

реальных личностей. Признавать объективный закон субъективной нормой деятельности было вполне последовательно, хотя и в данном случае антииндивидуалистично; становиться на сторону реальных личностей (например, экспроприируемых) было зато вполне непоследовательным, и уже в этом одном мы готовы видеть признаки начинавшегося разложения марксизма. Антииндивидуализм же заключается именно в признании субъективной нормой объективного закона, противоречащего интересам реальной личности.

Действительно, пусть к социологии совершенно приложимы взаимно дополняющие друг друга законы Ньютона и Лешателье, пусть тяжелый государственный гнет неизбежно вызывает пропорционально сильное общественное противодействие, пусть в социальной среде неизбежно возникают процессы, противодействующие некоторой силе, и именно вследствие действия этой силы; пусть все это так, и пусть мы принимаем, таким образом, этот объективный закон социологии. Но разве отсюда следует, что мы должны принять этот объективный закон за субъективную норму деятельности? Ведь этот закон имеет отнюдь не аподиктический, а только ассерторический характер: *если* в социальной среде действует такая-то сила, *то в таком случае* произойдет то-то и то-то. Считая желательным именно это "то-то и то-то", марксисты считали неизбежным выражать свое сочувствие и предыдущему "если" (в данном случае это условно действующая сила — капитализм, необходимые и желательные результаты — уничтожение общины, обобществление орудий производства и связанные с этим факты); укажем, в чем, по нашему мнению, коренится здесь главная ошибка марксизма при его возведении объективного закона в субъективную норму.

Ортодоксальный марксизм ошибочно принимал, что *каждое следствие может быть результатом только одного причинного ряда*. Устраняя вопрос о гносеологическом значении категории причинности, мы можем сказать, наоборот, что различные причинные ряды могут дать одно и то же следствие, хотя, действительно, различные следствия не могут быть результатом одного и того же причинного ряда. Эта точка зрения вполне согласуется со всеми данными положительной науки и вполне объяснима гносеологически; отметим основной вывод из нее: некоторый результат социального процесса может быть следствием не только одного причинного социального

ряда. Это значит, что "то-то и то-то" может иметь место и без предыдущего "если"; во всяком случае, ортодоксальный марксизм ничем не доказал, что желательные для него результаты могут быть достигнуты только одним путем, на котором должны погибнуть миллионы реальных личностей во имя высших форм будущей жизни.

Иными словами, принимая формулу "чем хуже, тем лучше", ортодоксальный марксизм не доказал и не мог доказать, что "лучше" может стать только по переходе через "тем хуже"; марксизм не обращал внимания на различие *необходимости единоследственности тождественных причин и возможности разнопричинности тождественных следствий*. В этом глубокий антииндивидуализм ортодоксального марксизма; в этом в то же самое время и его фатализм, ибо фатализм именно и заключается в признании, что не только одна и та же причина приводит к одному и тому же следствию, но и каждое следствие может быть результатом только одной и той же причины. Таким образом, основные принципы ортодоксального марксизма — "чем хуже, тем лучше", "amor fati"[1] и др. — тесно связаны друг с другом неразрывной нитью антииндивидуализма.

К этому надо прибавить и классовую точку зрения марксизма. Действительно, признание единственной социологической реальностью не личности, а социальной группы, именно класса, заходило в ортодоксальном марксизме за все пределы социологического детерминизма. Объективная социология чисто теоретически может принимать личность за quantité négligeable[2] и обращать внимание только на взаимные сочетания различных социальных групп; но если она желает идти дальше по этому пути и социологически объясняет этическую сторону индивидуальности, то она повинна в превышении власти и в явном антииндивидуализме. Личность как элемент социологический и личность как начало этическое также различаются друг от друга, как буржуазия — понятие сословно-экономическое и "мещанство" — термин этический: смешение этих двух точек зрения ведет к целому ряду ошибок. В такую ошибку впал ортодоксальный марксизм, расширяя свою концепцию социологической личности также и на личность этическую; это он сделал

---

[1] Любовь к року *(лат.)*.
[2] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

в своей теории классовой морали и опять-таки проявил в этом свой упорный антииндивидуализм. Во многом, конечно, марксизм здесь был прав: действительно, классовая мораль возможна и встречается довольно часто; еще задолго до марксизма мы познакомились, например, с типом "кающегося дворянина", яркого представителя уязвленной совести; тот же Михайловский, столь ненавистный марксистам, впервые познакомил нас с этим представителем классовой морали. Но ортодоксальный марксизм зашел слишком далеко, утверждая, что всякая мораль может быть только классовой; мы увидим, что он зашел еще дальше, отрицая приложимость этики к социальному процессу, упраздняя категорию справедливости в социологии и подчиняя ее категории необходимости.

XI

Крайний этический и социологический антииндивидуализм, антииндивидуализм в самом основании доктрины — вот слишком очевидное свойство ортодоксального марксизма; быть может, никогда русская интеллигенция не заходила так далеко в своем этическом и социологическом антииндивидуализме, и это было особенно ясно на фоне широкого индивидуализма критического народничества и субъективизма Михайловского. Для марксизма превыше всего не личность и человек, а класс и человечество; настоящее для него только средство, и он тащит по колено в грязи тяжелую барку истории, на флаге которой написано: *прогресс в будущем,* если воспользоваться знакомым нам выражением Герцена. Конечная цель марксизма — это грядущий рай на земле, это — тот Zukunftstaat[1], который Достоевский называл "Хрустальным дворцом"; для марксизма настоящее — только средство, и только будущее — цель. Крайний ортодоксальный марксизм — это типичная и давно знакомая нам "шигалевщина во времени", социологический и этический антииндивидуализм. Для того чтобы еще рельефнее выяснить антииндивидуализм ортодоксального марксизма, мы остановимся на параллельном сравнении некоторых главнейших пунктов марксистской доктрины и теорий субъективизма народничества.

Результат такого сравнения мы сообщим заранее. Именно мы помним, что народничество и субъективизм

---

[1] Государство будущего *(нем.).*

были широкими индивидуалистическими концепциями, лишенными, однако, глубины; ортодоксальный марксизм, напротив, является антииндивидуалистической концепцией, стремящейся проникнуть в глубину социального процесса, но зато отличается крайней узостью своих воззрений. Широта без глубины, глубина без широты — вот кратчайшая характеристика народничества и марксизма; неудивительно, что два настолько противоположных течения немедленно стали во взаимно враждебные отношения, обострявшиеся индивидуализмом первого и антииндивидуализмом второго.

Михайловский в своих статьях 1893 и 1894 годов первый бросил перчатку ортодоксальному марксизму как социологической доктрине; марксизм ответил "Критическими заметками" (1894), а также цитированной выше книгой Бельтова (1895). Михайловский, конечно, был во многом не прав, и это мы уже имели случай отметить, но ортодоксальный марксизм оказался еще более неправым в своем отношении к субъективизму Михайловского; он указал, действительно, на немногие слабые стороны воззрений последнего, но разбавил эту небольшую дозу истины громадным количеством отчасти непонимания, отчасти извращения, быть может, бессознательного.

Возьмем, например, книгу Бельтова-Плеханова, одного из талантливейших представителей ортодоксального марксизма. Не будем касаться чрезвычайно слабых философских концепций этой книги (Бельтов-Плеханов — диалектический материалист и гегельянец "вверх ногами", то есть верный ученик Энгельса), оставим в стороне и социологические взгляды Бельтова; остановимся только на его полемике с субъективизмом Михайловского. Как мало понимал основные взгляды Михайловского Бельтов, видно из того, например, что Бельтов усиленно доказывает возможность существования "объективных" истин в социологии и экономике ("К вопросу о развитии монистического взгляда на историю", с. 203—204 и др.), точно Михайловский когда-либо утверждал противное! Ultima ratio[1] субъективизма, заявляет далее Бельтов, — это "нраву моему не препятствуй"; еще далее он старается доказать, что Михайловский противопоставлял субъективные взгляды личности объективным взглядам толпы, — где он нашел у Михайловского подобную нелепость? (Ib., 205—206). Наконец, он считает, что субъективизм

[1] Последний довод *(лат.)*.

Михайловского заключается главным образом в теории "героев и толпы", в чрезмерно высокой оценке роли личности в истории (Ib., 234)... Дальше этого непонимание идти уже не может, так как теория героев и толпы, представляя работу по психологии массы, совершенно не входит в ряд основных идей Михайловского, но является случайной его экскурсией в область общественной психологии. После всего этого вполне был прав Михайловский, заявивший своему придирчивому, не неумевшему попадать в цель оппоненту: "Мой бедный г. Бельтов, вы ведь понимаете вещи совершенно наоборот..." А ведь бедный г. Бельтов-Плеханов был одним из самых талантливых представителей ортодоксального марксизма и критиков субъективизма и народничества.

Впрочем, марксизм, действительно, указал на некоторые ошибки субъективизма, например на "субъективный метод", хотя это скорее было раскрытием ошибки терминологии, чем понятия. Зато в своем "объективизме" марксизм впал в крайность, противоположную субъективизму. Объективизм в социологии есть точка зрения чистого разума, субъективизм — нравственный суд "свободной воли", причем первое вовсе не противоречит второму. Михайловский требовал объективизма в построении и субъективизма в применении социологической доктрины; главное свое внимание он обращал на субъективизм, на применение в социологии категорий возможности, справедливости и телеологизма, что́ было с его стороны реакцией на крайний объективизм эволюционистов и социологов-дарвинистов, а в девяностых годах — ортодоксальных марксистов. Последние всецело отрицали и телеологизм, и категории справедливости, и возможности в их применении к социологии; мы старались показать, что в этом был глубокий антииндивидуализм марксизма. Утверждение тождества между "сущим" и "должным", между категориями бытия и долженствования было одним из самых антииндивидуалистических, а потому наиболее антипатичных Михайловскому утверждений ортодоксального марксизма; нечего и говорить, что утверждение это было к тому же совершенно неверным и что Михайловский был вполне прав. В своем утверждении примата истины над справедливостью и производного значения последней ортодоксальный марксизм впадал в своеобразный рационализм и до некоторой степени возвращался назад к шестидесятым годам;

Михайловский, со своим требованием синтеза правды-истины и правды-справедливости, смотрел на вещи гораздо шире, отстаивая необходимость этики в социологии. Идеалистическое течение начала XX века, вышедшее, в сущности, из разложившегося марксизма, в этом отношении стояло гораздо ближе к субъективизму Михайловского, хотя и вполне расходясь с ним во многих существенных вопросах.

XII

Почти буквально то же самое можно повторить об основном пункте ортодоксального марксизма, об установлении тождественности между экономическим и социальным процессом, из которых второй совершенно растворяется в первом. Этот узкий взгляд, в котором есть только небольшая доля истины, был точно так же и глубоко антииндивидуалистичен; повторилась та же история, как и с понятиями объективного и субъективного, сущего и должного. Михайловский признавал всю важность экономического процесса в социологии; достаточно вспомнить, что в основу своей теории социального развития (в статье "Что такое прогресс?", 1869 г.) он положил смену форм кооперации и, таким образом, возводил социологическую теорию на экономическом базисе. Но отсюда далеко до признания причинной связи между экономическими и социологическими явлениями, а именно — до утверждения, что некоторое (социологическое) следствие может быть результатом только одного (экономического) причинного ряда.

В этом утверждении, как мы отметили выше, коренится весь социологический фатализм марксизма; теперь мы видим, что в нем же лежит основание неправильного отождествления экономического и социального. Экономический материализм очень гордился этим своим монизмом, почему-то считая, что монизм является наиболее ценной философской концепцией, а потому и принося в жертву монизму широту и жизненность своей теории. Михайловский ясно видел, что социальные явления совершенно отличны от экономических, более того, что первые являются родовыми, а вторые — видовыми, что хотя экономические явления и составляют красную нить, становой хребет социального процесса, но последний шире и не охватывается экономикой. И в этом Михайловский был совершенно прав.

Марксизм впал в прежнюю свою ошибку и Молоху монизма принес в жертву реальность своей теории; повторилось буквально то же самое, как и при поглощении субъективного объективным, должного сущим: так и здесь социальное было поглощено экономическим, и ортодоксальный марксизм не видел всей невозможности такого поглощения целого своею частью. С точки зрения марксизма все социальное и политическое есть лишь надстройка над экономическим базисом; борьба за право есть борьба за высшие экономические формы, социальные и политические идеалы осуществляются вместе с ростом производственных отношений. Мы знаем, что ошибка марксизма в этом случае заключалась в замене ассерторического положения аподиктическим утверждением и в неверном понимании закона причинности; это приводило марксизм к теоретичности и социальному фатализму, и все это было пропитано духом антииндивидуализма. Доля истины была здесь загромождена неверным наносным слоем теоретичности, далекой от жизни и не проверенной фактически. Примат экономического над социальным имеет только тот смысл, какой согласен был признать за ним Михайловский: выделение из родовой группы социального одного из главных видовых факторов — фактора экономического; отсюда, конечно, далеко до признания главенства части социального процесса над всем процессом. Короче говоря, признание этого примата приемлемо *только как методологический прием*, а не как отражение реальной действительности. В этом методологическом приеме — громадная заслуга марксизма, но все дело в том, что ортодоксальный марксизм хотел из методологического приема сделать единый реальный закон социологии.

Вообще, умения различать методологию от реальности, форму от содержания, абстрактное от конкретного, этого умения никогда не было у ортодоксального марксизма; выше мы назвали это теоретичностью и указали, что в этой теоретичности таились корни антииндивидуализма. Наоборот, критическое народничество всегда стремилось разграничивать абстрактное и конкретное и, быть может, отчасти впадало в обратную ошибку, чрезмерно оттеняя иногда разницу между методологией как формой и ее содержанием; но зато это спасало народничество от догматического смешения теории и жизни. Ортодоксальный марксизм не видел разницы между реальной личностью и абстрактным человеком, более того

— он отрицал ее, чтó опять-таки прямой дорогой приводило его к антииндивидуализму: в марксизме, как мы сказали, человек поглотил личность, "любовь к дальнему" стала на место "любви к ближнему". И марксисты ставили себе это в актив, упрекая народничество за "любовь к ближнему", за узкую, расслабленно-филантропическую точку зрения; в этом, как и во многом другом, марксизм отчасти был прав, а отчасти совсем не прав. "Любовь к ближнему" в узком смысле проповедовали восьмидесятники под видом теории малых дел, но с таким крайним и узким толкованием народничество и субъективизм никогда не были согласны. Действительно, любовь к ближнему и дальнему является Сциллой и Харибдой ультраиндивидуализма и антииндивидуализма, между которыми Михайловский стремился найти безопасный проход своим двуединым критерием блага реальной личности и трудящихся классов. "Любовь к ближнему" в своем буквальном смысле приближается к теории малых дел, но если под "ближним" разуметь "реальную личность", как то делает Михайловский, то мы избавим эту формулу и от ультраиндивидуализма; однако ограничиться одним этим значило бы снова впасть в узость, так как "человеческая личность" шире "реальной личности", любовь к которой должна дополняться и корректироваться любовью к абстрактному человеку, то есть "любовью к дальнему". Человеческая личность есть понятие социологическое и этическое, и это понимал Михайловский; марксисты, напротив, не понимали этого и считали этическую личность мифом, а потому и остались при одной "любви к дальнему", то есть при одном критерии *блага абстрактного человека,* критерии, глубоко антииндивидуалистичном самом по себе. В то время как Михайловский, худо ли, хорошо ли, старался проплыть между Сциллой и Харибдой, ортодоксальный марксизм без всякой борьбы был поглощен Харибдой антииндивидуализма (обо всем этом см., между прочим, *Михайловского* "Литература и жизнь"; "Русское Богатство", 1899 г., № 4).

Иллюстрации этой "любви к дальнему" нам уже знакомы: отсюда исходит и классовая точка зрения марксизма, и его отношение к действительной жизни. И здесь, как везде выше, доля истины затемнялась в марксизме целой стеной антииндивидуалистического миража. Своей теорией классовой борьбы марксизм нанес удар в наиболее слабый пункт теории народничества, считавшего возмож-

ным утверждать тождество интересов трудящихся классов. Марксизм указал, что интересы различных классов различны и что потому голословное утверждение народничества не имеет под собой никакой почвы; но марксизм пошел дальше, принимая весь социальный процесс за сочетание антагонистических классовых элементов, считая классовую борьбу исключительным содержанием социального процесса.

Для марксизма "класс" играл роль того "абстрактного человека", к которому проявлялась та "любовь к дальнему", о которой шла речь выше. Чем для органической теории было общество как единый цельный организм, тем для марксизма был класс как единая, самодовлеющая реальность. Неудивительно после этого, что на первый план вступило в марксизме *благо определенного класса,* и этому благу были подчинены как интересы общества, так и интересы отдельных личностей. На этой почве классовой борьбы марксизм вполне логично создал себе козла отпущения в образе окончательно "разлагающегося" русского крестьянства и требовал экспроприации мелких производителей во имя процветания фабрично-заводской промышленности, что, однако, было только средством, а не целью; но все-таки в этом сказывался вполне последовательный антииндивидуализм. Народники не признавали такой "любви к дальнему" и не хотели, чтобы какой-либо трудящийся класс народа играл роль Prüdelknabe, — мальчика, которого бьют для благоденствия других: "Не сшибайте лбами двух разрядов людей" — с такими словами обращался к марксистам Михайловский.

Общий результат всего вышеизложенного может быть выражен в следующих словах: критическое народничество и ортодоксальный марксизм (как социологические доктрины) радикально расходились по всем вопросам в стороны индивидуализма и антииндивидуализма; при этом марксизм явно стремился углубить свою точку зрения, что и считал достигнутым, главным образом, в своем монизме. Положив экономику в основу всего "сущего", выводя из него мораль, право, политику, марксизм считал, что глубже и дальше идти некуда, что им найдена первопричина исторического процесса, социальное начало всех начал. Чтобы еще более углубить эту точку зрения, марксисты "перевернули вверх ногами" гегельянскую диалектику, противопоставили "диалектику" метафизике (см., например, у Бельтова-Плеханова,

верного ученика Энгельса), переименовали экономический материализм в диалектический — и всем этим свершили в пределе земном все земное. Трудно отказать экономическому материализму в некоторой глубине захвата, и, быть может, именно потому от ортодоксального марксизма осталось нечто непреходящее, ценное зерно, способное принести плод сторицею; но нельзя не видеть также еще большей узости, в жертву которой была принесена вся глубина марксизма.

Со своей "глубокой" точки зрения марксизм не мог понять и оценить значения вопросов, безмерно важных для человеческой личности, но чуждых экономическому материализму. Таков, например, вопрос о морали, о правде, о категории справедливости. "Для нас важно то, что социальный процесс *необходим; справедлив* он или нет — этот вопрос нелепо даже ставить: никто ведь не задается вопросом, справедлив ли удар молнии, быть может, убивший человека" — вот точка зрения ортодоксального марксизма, приближающая его к воззрению шестидесятых годов. Фетишизация категории необходимости людьми девяностых годов была тождественна фетишизации категории полезности шестидесятниками; субъективное отрицание этики последними обратилось у девятидесятников в объективное ее отрицание.

"Нравственность" или "безнравственность" того или иного *поступка* — все это только пустые слова, говорили когда-то шестидесятники. Что там толковать об этичности или антиэтичности поступка? Речь может идти только о его *полезности*. Для девятидесятников точно так же этичность или антиэтичность того или иного *процесса* — только пустые слова: процесс этот исторически *необходим*, и этим все сказано. Этими словами социология ставилась в один ряд со всеми естественными науками, социальный процесс признавался причинно обусловленным и фаталистическим; в то же самое время марксизм *не решал, а только отказывался решать* вопрос о применении этики к социальным явлениям. Правда, устранение вопроса есть тоже в некотором роде решение его, но такое отрицательное решение ясно показывало, что в поле зрения марксизма не входит вся громадная область, объединяемая названием категории справедливости: к правде-справедливости теоретический ортодоксальный марксизм мог в лучшем случае относиться только безразлично, так как не видел места в социологии для этой категории. В жертву глубине он принес широту своего

воззрения. К этому всегда приводит монизм, если он не останавливается перед втискиванием жизни на прокрустово ложе своих теорий.

Нам не хотелось бы, однако, чтобы нас приняли за абсолютных противников социологической доктрины марксизма; напоминаем поэтому еще раз, что все сказанное выше относится к тому крайнему ортодоксальному марксизму, в котором были повинны далеко не все наиболее выдающиеся люди девяностых годов. Более того, мы вполне признаем громадные заслуги марксизма, его благотворное, оживляющее влияние на критическую мысль русской интеллигенции: мы уже указали, что марксизм внес в социологию громадной важности методологический прием; другая, еще более важная заслуга марксизма заключалась в том, что только через него и благодаря ему русская интеллигенция получила стремление к решению философских проблем и от перевернутого вверх ногами Гегеля нашла дорогу к Канту. Это было заслугой марксизма, но это же было и началом его конца, так как именно внесение начал критической философии в марксизм было ферментом его разложения.

XIII

Автор "Критических заметок" еще в 1894 году отказался от звания ортодоксального марксиста и проявил явную симпатию к неокантианству; в то же самое время он не принял во всей полноте не только философских предпосылок, но и многих экономических выводов экономического материализма; так, например, в своих "Критических заметках" он доказывал, вопреки Марксу, что экспроприация мелкого собственника, непосредственно производителя отнюдь не является единственным путем развития капиталистического строя. В своей статье о цюрихском конгрессе (1897 г., "Новое Слово") тот же автор, по собственному позднейшему заявлению, "в совершенно категорической форме свел счеты с Verelendungstheorie и Zusammenbruchstheorie"[1], то есть с двумя основными положениями ортодоксального марксизма, покоящимися на принципе "чем хуже, тем лучше". (Неоднократно было отмечено, что начало этого течения происходило до появления известной книги Бернштейна, так

[1] Теория обнищания и теория общего взрыва, катастрофы *(нем.)*.

что критическое течение в русском марксизме было вполне самостоятельным и оригинальным.) Наконец, в 1899 году автор "Критических заметок" окончательно порывает с ортодоксальным марксизмом своими статьями "Против ортодоксии" ("Жизнь", 1899 г., № 10) и "Die Marxische Theorie der socialen Entwickelung" ("Braun's Archiv"[1], 1899 г., т. XIV), причем обращает свою критику не только на марксистскую теорию социального развития, но и на специально экономические положения марксизма, например на трудовую теорию ценности (см. его статью "Основная антиномия теории трудовой ценности"; "Жизнь", 1900 г., № 2). Этот специально экономический вопрос не входит в наше рассмотрение, но все-таки мы несколько остановимся на позднейших экономических воззрениях автора "Критических заметок", чтобы наглядно проследить за разложением ортодоксального марксизма.

Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie ортодоксального марксизма, теория обнищания масс и теория катастрофы капитализма, были наиболее антииндивидуалистическими положениями этой доктрины, основанными на принципе "чем хуже, тем лучше". Пусть крестьянская масса нищает, пусть капитал сосредоточивается в одних руках, пусть кризисы выбрасывают за борт сотни тысяч рабочего люда — все к лучшему в сем лучшем из миров: тем скорее капиталистический строй подойдет к зениту своей эволюции, тем скорее от зенита он начнет опускаться в далекий туман будущего (впрочем, это "далекое будущее" было для Маркса и Энгельса только полустолетием), тем скорее создадутся новые, лучшие формы жизни. Теоретичность и фаталистический оптимизм этих воззрений, а главное — резкий антииндивидуализм их, были тщательно подчеркнуты нами выше; тем интереснее отметить, что критическое течение в марксизме начало с отрицания антииндивидуализма всей доктрины, с отрицания глубоко антииндивидуалистического основного принципа.

Еще резче выразил свое разногласие с ортодоксальным марксизмом автор "Критических заметок" в статье "К критике некоторых основных проблем и положений политической экономии" ("Жизнь", 1900 г., № 3 и 6). Достаточно указать, что в этой статье автор "Критичес-

---

[1] "Марксистская теория общественного развития" ("Архив Брауна") *(нем.)*.

ких заметок" восстает против примата производства над распределением, находя в этом примате отмеченную нами выше основную ошибку марксизма: неумение разграничить абстрактное от конкретного. Он указывает на то, что распределение есть не процесс, а результат, что "процесс распределения" есть просто методологическая фикция, почему и называет такое распределение ("распределение совокупного общественного продукта между социальными классами") — псевдораспределением. Примат производства над распределением, принимавшийся марксистами, гласил, что "данное распределение средств потребления есть лишь следствие распределения самих условий производства" (слова Маркса). Автор "Критических заметок" стал на диаметрально противоположную точку зрения, указывая, что процесс псевдораспределения постоянно воспроизводит производственные отношения, а не только обусловливается ими, что процесс этот имеет своей реальной исходной и — главное — конечной точкой отношения производства; свою мысль автор выражает в следующих подчеркиваемых им словах: *"Исторически определенный конкретный процесс экономической лимитации*[1] *не только воспроизводит, но и преобразует свое социальное a priori, производственные отношения"* ("Жизнь", 1900 г., № 3, с. 376). Действительно, это полный разрыв с ортодоксальным марксизмом, это возвращение к той "социологической и экономической романтике", которую в былые дни так осмеивал тот же автор "Критических заметок"; в то же время это возвращение к индивидуализму, к признанию влияния конкретных условий распределения на неизменяемого фетиша ортодоксального марксизма — отношения производства.

"Абстрактно и статически, — продолжает далее наш автор, — конечно, псевдораспределение всецело определяется производственными отношениями, но конкретно и динамически производственные отношения, то есть отношения экономического могущества, определяются и строятся именно процессом экономической лимитации или псевдораспределения" (Ib., с. 377—378). Любопытно отметить, что, разорвав, таким образом, с ортодоксальным русским марксизмом, Струве вернулся в этом вопросе если не "назад к Марксу", то, во всяком случае,

[1] Экономическая лимитация (внутренняя) в данном случае тождественна с процессом псевдораспределения.

"назад к Энгельсу". По крайней мере, Энгельс в своем "Анти-Дюринге" вполне решительно заявляет, что "...распределение не является простым, пассивным результатом производства и обмена; оно, в свою очередь, влияет обратно на производство и обмен...".

Этот частный пример из специальной области экономических воззрений показывает, как марксизм, в своем разложении избавившись от теоретичности и смешения абстрактного с конкретным, вступил на путь индивидуализма и реалистического отношения к окружающим явлениям (мы пока продолжаем речь только об экономике). В области экономической науки он, по-видимому, склонялся к методу классической политической экономии — и это было, кажется, общей тенденцией приверженцев критического течения в марксизме (ср., например, "Жизнь", 1900 г., № 5, с. 306 и № 6, с. 263—264); не касаясь, однако, области общих вопросов, обратимся к частному примеру.

Возьмем еще раз процесс псевдораспределения или процесс внутренней экономической лимитации. Говоря о системе этой лимитации, наш автор сочувственно цитирует слова Менгера о необходимости изучать явления "народного хозяйства" (систему экономической лимитации) с простейших реальных элементов, "с сингулярного народного хозяйства", равнодействующая которых дает систему хозяйства народного; идти обратным путем и начинать с исследования самой равнодействующей, значит не понимать основной задачи теоретического исследования. "Все это совершенно верно по отношению к системе внутренней экономической лимитации, поскольку ее предпосылки берутся как данные и ее социальные результаты не подвергаются исследованию", — замечает со своей стороны автор "Критических заметок" (Ib., с. 367). В другом месте он с не меньшим сочувствием приводит мысль Зиммеля, что "только несовершенство средств нашего познания социальных явлений заставляет нас отказаться от... индивидуалистической исходной точки" при изучении экономических явлений (Ib., с. 391). В области социологии и гносеологии он позднее пришел именно к этой точке, в области же экономики он, как мы видим, отказался от теоретичности и гипостазирования методологических фикций. В частном вопросе о протекционизме автор "Критических заметок" примыкал еще в 1897 году к группе наших убежденнейших протекционистов, требу-

ющих охранительных пошлин ad majorem gloriam[1] фабрично-заводской промышленности; пять лет спустя, освободившись от пут ортодоксального марксизма, он энергично восстает против "финансово-экономической системы, которая состоит в высасывании последних соков из крестьянства и в поощрении промышленности с помощью высоких пошлин" ("Освобождение"*, № 1).

XIV

На этих частных вопросах практической и теоретической социальной экономии мы можем наблюдать тенденцию критического течения в марксизме к индивидуализму от антииндивидуализма; это выяснится еще рельефнее при изложении критики основных положений экономического материализма. О Verelendungstheorie и Zusammenbruchstheorie[2] мы уже упоминали выше; но критика пошла дальше и направила главные усилия на скрытие противоречий более основных концепций марксизма, а именно, прежде всего она пробила брешь в том узком монизме, на котором покоилась вся доктрина ортодоксального марксизма.

Социальный процесс не тождественен экономическому — вот первое утверждение критического направления; экономика есть только группа явлений в социологии, и утверждать, что социальный процесс выражается в сочетании отношений производства, можно только вполне условно, в виде методологического приема; примат экономики над социологией является поэтому вполне узкой и неверной точкой зрения. Отсюда следует, что настолько же неверным и еще более узким является пресловутое учение о политически-правовой "надстройке" на экономическом здании: критическое течение доказывало, что ни о какой надстройке, то есть примате экономики над правом, не может быть и речи, так как это — совершенно равноценные стороны, относящиеся друг к другу, как форма (право) к содержанию (экономика). Между экономикой и правом существует соответствие, но не предполагавшаяся ортодоксальными марксистами тесная *причинная* связь. Если в социальной среде действует основная экономическая сила, то в таком случае должны про-

[1] К высшей славе *(лат.)*.
[2] Теория обнищания и теория катастрофы *(нем.)*.

изойти такие-то социальные явления: в этом признании марксизмом основной экономической силы, в признании единичности возможной причины таилась вся ошибка ортодоксального марксизма.

Еще Бельтов, в своей цитированной выше книге, вспоминал слова Да́ламбера о том, что можно построить "антифизику", прийти к самым нелепым физическим выводам на основании самых бесспорных физических законов: для этого надо взять какой-либо бесспорный закон и следить за его действиями, устраняя в то же время из рассмотрения все другие законы. Бельтов не предвидел, что это mutato nomine fabula narratur[1] о само́м ортодоксальном марксизме: именно в этой доктрине в основание было положено бесспорное положение о значении экономики в социальном процессе, а утрированное развитие этого положения привело к вполне нелепым результатам. Один из наиболее снисходительных критиков марксизма по этому поводу заявляет, что "из всех монистических систем этот методологический монизм (ортодоксального марксизма) основан на наиболее некритическом отношении к формам и элементам мышления". Учение о "надстройке" основано на целом ряде логических ошибок, из которых главная — отмеченное выше неумение разграничить абстрактное от конкретного; тот же автор вполне верно замечает, что не только политически правовая "надстройка" является полнейшей абстракцией, которую ортодоксальный марксизм не желал разлагать на конкретные слагаемые, но что даже сам экономический фактор, "материальная сфера общественных явлений, есть только абстракция и сборное понятие для всех единичных явлений, стоящих в причинных соотношениях, которые (явления) как между собой, так и вне могут влиять только в одиночку и в розницу" (см. интересную во многих отношениях статью *Б. Кистяковского* "Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений"; "Жизнь", 1900 г., № 5 и 6).

Итак, экономический фактор прежде всего должен быть подвергнут процессу "разотвлечения" (термин Михайловского), процессу конкретизации; после этого станет ясным, что и первичность этого фактора надо понимать вполне условно. Несомненно, все социальные явления происходят на почве экономической; но с таким же основанием можно утверждать, что прежде всего они

[1] Рассказ другими словами о той же истории *(лат.)*.

происходят на геологической почве, и в этом утверждении будет доля условной истины, откуда еще не следует принимать геологии над социологией...

Ополчившись, таким образом, против узости воззрений ортодоксального марксизма, критическое течение тем самым подняло меч на мещанство и антииндивидуализм марксистской догмы. Рушилось основание этой догмы — экономический монизм, а потому рушилось и все догматическое здание: классовая теория, мораль и философия ортодоксального марксизма. Автор "Критических заметок" указывал (в 1900 г.), что только несовершенство средств познания социальных явлений заставляет нас считать субъектами производственных отношений не индивидов, а классы, целые общественные группы; но в то же время он решительно отказался считать какую бы то ни было идеологию продуктом классовой точки зрения.

Ортодоксальные марксисты считали (а некоторые любопытные окаменелости из их лагеря и до сих пор считают) неокантианство и близкие к нему системы философского творчества классовым мировоззрением отживающей буржуазии (!). Автор "Критических заметок" убежденно и горячо восстает против такого положения: "Для меня, — говорит он, — между понятием *класс* и понятием *философское творчество* лежит столь большое расстояние, и притом не пустое, а наполненное самым разнообразным содержанием, что я не в силах вовсе мыслить себе одно понятие, как субъект, другое — как предикат такого суждения, которое могло бы претендовать на какой-либо человеческий смысл. И когда у меня, согласно принятому и одобренному трафарету, возникает в голове вопрос, какой класс повинен в метафизике Спинозы или Фихте, то я — скажу без всякого стыда — начинаю просто глупеть от подобного вопроса..." (см. его статью "Против ортодоксальной нетерпимости — pro domo sua[1]"; "Мир Божий", 1901 г., № 3).

Нам остается только подписаться под этими словами, освобождающими от классовых оков мировоззрение. Но критическое течение пошло дальше этого: оно с очевидностью доказало, что самое понятие "класса" является не экономической, а социологической концепцией, ибо он является совокупностью общих чувств, стремлений и желаний, носителями которых являются реальные личности

---

[1] В защиту себя *(лат.)*.

(см. вышеуказанную статью Б. Кистяковского). Более того, автор "Критических заметок" указал, что само понятие "капитал" не является чисто экономическим (это заметил еще Маркс), но также и социологическим понятием: именно, капитал как "средства производства" есть понятие экономическое, но капитал как "общественные отношения производства" есть социальная категория. Против всего этого ортодоксальный марксизм, как философо-историческая концепция, мог выставить только самые убогие возражения; по существу, его дело было бесповоротно проиграно.

XV

Особенно резко выступило новое критическое течение против марксистского отношения к этике, против отождествления сущего и должного. Мы знаем, что экономический материализм совершенно вычеркнул из списков категорию справедливости в ее применении к социальному процессу, чем и проявил свой резкий антииндивидуализм. Критическое течение стало на диаметрально противоположную точку зрения, утверждая, что социолог — не только специалист своей науки, *но и человек*, что последнее гораздо важнее первого, что "необходимость какого-нибудь социального явления в естественно-причинной связи его совсем не исключает суждение о нем с точки зрения справедливости" (*Б. Кистяковский*, op. cit., "Жизнь", 1900 г., № 6, с. 140; см. вообще с. 135—148). Доказывая эти положения на почве теории критической философии, новое направление окончательно и на всех пунктах разбило ортодоксальный марксизм и в то же время высказало явную тенденцию к индивидуализму. Принцип "чем хуже, тем лучше" и основанные на нем теории были отвергнуты, отождествление экономики и социологии, а также бытия и долженствования было признано неверным и узким, личность снова вступила в свои права если не вершителем, то деятелем исторического процесса. Еще в 1897 году автор "Критических заметок" восстал против ортодоксально-марксистского фатализма в своей статье "Свобода и историческая необходимость" ("Вопросы философии и психологии"*, 1897 г., № 1), утверждая, что марксисты часто забывают грань, лежащую между наукой и идеалом, что необходимость тесно и неразрывно сплетена со свободой, что фаталистический, абсолютно необходимый идеал есть

contradictio in adjecto[1] (об этом см. еще в статье того же автора "К вопросу о морали", 1901 г.). Отсюда неизбежно было прийти к признанию возможности воздействия личности на исторический процесс; критическое течение признало теперь возможность планомерного воздействия личности на производственные и распределительные отношения, на весь социальный процесс (см., например, "Жизнь", 1900 г., № 3, с. 380 и сл.). Одним словом, куда мы ни взглянем, всюду видим тенденцию критического течения избавиться от оков антииндивидуализма и выйти на путь индивидуалистических воззрений.

Но вот в чем вопрос: не есть ли все это возвращение на путь субъективизма Михайловского и критического народничества как социологической доктрины? Разве не буквально то же самое говорил Михайловский в своих возражениях автору "Критических заметок", Бельтову и другим ортодоксальным марксистам? Разве не требовал он, как мы знаем, применения категории справедливости к социологии, разве не восставал против отождествления сущего и должного, экономического и социологического, разве не указывал он на оптимистический фатализм марксизма, разве не считал неизбежным телеологизм в определении прогресса? Разве не боролся он все время против узкого антииндивидуализма марксистской догмы, разве не выставлял постоянно вперед требования самого широкого индивидуализма?

Конечно, все это так, и нельзя отрицать, что в очень и очень многом Михайловский был гораздо ближе к истине, чем ортодоксальные марксисты, в очень многом критическое течение в марксизме подошло ближе к субъективизму Михайловского, чем к ортодоксально-марксистской догме; несмотря на это, однако, принимать новое критическое течение как "возвращение к Михайловскому" — а именно так понимали дело и ортодоксальные марксисты и ортодоксальные народники — было бы во всех отношениях узко и неверно. Народничество в свое время не было возвращением ни к славянофильству, ни к западничеству, хотя и синтезировало в своей вполне оригинальной концепции элементы их обоих; точно так же теперь новое выработавшееся мировоззрение не было, по существу, ни марксизмом, ни народничеством (как социологической доктриной), а соединило в себе жизненные элементы того и другого, обосновав их

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

на вполне новой точке зрения. В одной из следующих глав мы ближе познакомимся с этим новым мировоззрением, теперь же достаточно будет указать на главный характерный его признак, одинаково далеко ставящий его как от народнического субъективизма, так и от марксизма (как социально-философских учений): это — философский критицизм, положенный в основание нового течения и опирающийся на теорию познания и логику.

Стоя на этой почве, новое направление критически переработало социологические и экономические положения марксизма, а также и социально-философские предпосылки критического народничества; с этих пор можно считать и ортодоксальный марксизм, и ортодоксальное народничество сошедшими со сцены: у них еще есть верные адепты, но и те уже чувствуют необходимость пойти на многие уступки. Замечательно быстрая победа нового направления объясняется прежде всего твердым основанием фундамента и остро отточенным оружием философских предпосылок. *И народничество, и марксизм были, по существу, глубоко позитивными доктринами,* а потому и борьба между их теоретическими положениями была безрезультатной: то сей, то оный набок гнулся, и ни тот ни другой не могли окончательно поразить противника, пока на поле брани не появился третий, быстро покончивший с двумя врагами-союзниками.

Но об этом речь еще впереди. Теперь же мы в немногих словах резюмируем все то, что дали русской жизни девяностые годы. Прежде всего это были годы пробуждения русской интеллигенции от позорного сна эпохи общественного мещанства; воинственное направление этих годов встряхнуло русское общество и хотя разделило его на два лагеря, но разделение это, вопреки известному евангельскому тексту, способствовало только дальнейшему развитию пробужденной мысли, так же как в свое время раскол западнико-славянофильский привел к полному расцвету самобытной русской мысли. Это во-первых.

Во-вторых, девяностые годы сами по себе — независимо от того, к чему они привели, — дали нам смелую и кипучую практику социал-демократизма; в теории марксизма, как мы видели, было много сухого, доктринерского, мертворожденного, она шла по линии наименьшего сопротивления, практика же социал-демократизма была жизненной и действенной, направленной по линии наибольшего сопротивления. Чтобы идти по этой линии, надо было иметь силы для долгой борьбы; и девятидесят-

ники были действительно сильные люди. К слову сказать, девяностые годы во многом повторили эпоху шестидесятых годов, что мы уже имели случай заметить; и те и другие провозгласили *примат истины:* над этикой — девяностые годы, над "эстетикой" (в широком смысле) — годы шестидесятые; и те и другие были поэтому эпохой сильных людей: и те и другие были эпохой рационализма; и те и другие, наконец, были реакцией эпохам официального и общественного мещанства. Сходство это не только внешнее, так как мы имеем здесь дело с совпадением основных внутренних течений этих двух десятилетий; объясняется это тождественным положением шестидесятых и девяностых годов на рубеже двух сходных исторических моментов. Шестидесятые годы заменили собой эпоху официального мещанства и стояли перед громадным фактом внутренней жизни России — перед освобождением миллионов человеческих личностей от ига крепостного бесправия; девяностые годы явились после эпохи общественного мещанства и стояли перед не менее громадными задачами, во-первых, освобождения от мертвящей ферулы системы общественного мещанства и, во-вторых, политического раскрепощения общества от гнетущей власти пережитков системы мещанства официального. Девяностые годы были прологом к этому освобождению, процесс которого выпал на долю поколения начала XX века.

Но это уже составит предмет исследования будущего историка русской интеллигенции начинающегося столетия; а мы скажем лучше еще два слова об отношении девяностых и шестидесятых годов не к своему будущему, а к своему прошедшему. В этой области мы увидим тождественное отношение шестидесятников к людям сороковых годов и к "эстетике", а девятидесятников — к людям семидесятых годов, к критическим народникам и к "этике" их. Интересно, что этими двумя разнородными понятиями "этики" и "эстетики" девятидесятники и шестидесятники покрывали одно и то же содержание: мы знаем, что для Писарева, например, "эстетика" была равнозначна с прекраснодушием, романтизмом, Gemüth'ом[1], слезливостью и т. п.; для девятидесятников-марксистов "этика" была таким же обобщающим понятием социологического прекраснодушия, романтизма, утопизма и пр. В своем отрицании такой этики и эсте-

[1] Чувствительность *(нем.)*.

тики обе эти эпохи заходили слишком далеко, слишком выставляли вперед одинаково принимаемый ими "примат истины". Мы помним, как писаревщина дошла до аксиом, вроде: "человек есть только животное", "жертва есть сапоги всмятку", как нигилизм старательно копался в тьме "низких истин", считая, что, чем истина ниже, тем она выше. Но это ли самое видели мы только что в крайностях ортодоксального марксизма? Когда часть марксистов утверждала, что кормить голодающего мужика преступно, ибо это замедляет ведущий к прогрессу процесс экспроприации, когда другая часть вычеркивала из своего мировоззрения категорию справедливости в применении к социальному прогрессу, когда все ортодоксальные марксисты признавали, что, чем хуже, тем лучше, — то далеко ли все они ушли от аналогичных положений писаревщины и нигилизма?

Таким образом, и процесс течения мысли, и процесс ее разложения были вполне сходны в шестидесятые и девяностые годы; и тут и там на смену пришли именно "этические" и "эстетические" теории, склонные к социологическому "утопизму", к признанию равноценности категории справедливости: критическое народничество семидесятых годов (как философски-социологическая доктрина) было вполне аналогично неоидеализму начала XX века. На всех этих аналогиях мы, конечно, останавливаемся мимоходом, только выясняя и освещая ими общую картину девяностых годов и отнюдь не придавая им никакого реального значения; во всяком случае, нам кажется неоспоримым сходство по содержанию основных идей этих двух разделенных между собой тридцатилетием эпох; ортодоксальный марксизм во всех отношениях подобен крайним социологическим теориям эпохи конца шестидесятых годов, а именно органической теории общества и дарвинистической социологии. Все эти теории сходятся в своем резком антииндивидуализме: считая своей задачей борьбу с социологическим номинализмом, они впадают в противоположную крайность и ставят некоторую группу индивидов выше индивида. Дарвинистическая социология выдвигает вперед благо вида за счет блага индивидов; органическая теория печется о благе целого общества как отдельного организма, причем интересы индивида фактически отходят на второй план; точно так же и ортодоксальный марксизм обращает главное внимание на отдельный класс и с высоты своего величия смотрит на ничтожную человеческую личность

как на quantité négligeable[1]. Все эти три теории антииндивидуалистичны; но последняя горше первых.

Надо, впрочем, еще раз оговориться. Действительно, ортодоксальный марксизм, как социально-философская догма, был вполне антииндивидуалистичным течением, отчасти даже мещанской окраски; но мы уже заметили, что в марксизме была и другая сторона: кроме мертвой формы в нем было действенное содержание социал-демократизма. Действенный марксизм, работавший во имя освобождения человека, во имя пробуждения "классового самосознания", конечно, не носил антииндивидуалистического характера; в этом противоречии повинно расхождение между мертвящей догмой марксизма и его животворящей практической работой. Как и всегда это бывает, в конце концов дух победил букву: марксистская догма отцвела, не успевши расцвесть, а "практика" марксизма дала плод сторицею в дальнейшем развитии русской жизни.

Вообще же, подчеркиваю это еще раз, значение марксизма девяностых годов было громадно. Он порвал путы, стягивавшие русскую интеллигенцию эпохи общественного мещанства. Он внес в социологию плодотворную мысль о примате экономики, как о методологическом приеме, хотя и впал в ошибку смешения методологии с действительностью. Он был практически глубоко "действенным". Он, наконец, внес в широкие круги русской интеллигенции интерес к теоретической философии и подготовил путь от догматического гегельянства, извращенного и перевернутого вверх ногами, к критическому неокантианству; куда бы ни вел этот путь далее, но он вывел русскую интеллигенцию из тупика крайнего позитивизма, в котором она обреталась в течение полувека — с начала шестидесятых годов. Наконец, в целом ряде вопросов — об общине, о капитализме, об особом пути развития России, о распределении и производстве и пр. — марксизм нанес ряд сильных ударов ортодоксальному народничеству и тем самым заставил народничество критически пересмотреть основы своего мировоззрения. Молодое народничество начала XX века объединило вокруг идей семидесятых годов, как это предвидел сам Михайловский (см. "Русское Богатство", 1901 г., № 1, с. 94), значительную часть русского общества; но в эти идеи пришлось внести целый ряд поправок, под сильным дав-

---

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

лением марксизма, по признанию самих же неонародников.

Нам придется еще говорить и о разложении марксизма, и о возрождении народничества; теперь же закончим указанием на значение разобранного нами течения девяностых годов не только для истории русской общественной мысли, истории русской интеллигенции, но и для истории общественных движений. События конца XIX и начала XX века показали, насколько правы были еще первые представители зарождавшейся русской социал-демократии, избравшие точкой опоры тот класс, который идет теперь впереди течения, долженствующего смыть до основания систему официального мещанства.

Глава XXV
Чехов

I

Восьмидесятые годы дали русской литературе Чехова, девяностые — Горького, этих двух наиболее выдающихся представителей русской интеллигенции в области художественного творчества последней четверти XIX века. И снова мы присутствуем при подъеме волны индивидуализма и антимещанства, опустившейся в эпоху мещанства общественного; и снова мы имеем в Чехове и Горьком двух тесно связанных, хотя и полярных, представителей развивающейся русской общественной мысли.

Восьмидесятые годы дали русской литературе Чехова: эту фразу никто, конечно, не истолкует в том смысле, что Чехов был идеологом эпохи общественного мещанства. Как раз наоборот: Чехов был не идеологом, а сатириком этой эпохи, не прямым, а обратным ее следствием. В конце восьмидесятых годов многие, однако, впадали в такую ошибку, считая Чехова не Гоголем, а Гончаровым эпохи общественного мещанства: в такую ошибку впал даже Михайловский в статье по поводу чеховского "Иванова" (см. Собр. соч., VI, 778). Это был предел, его же не прейдеши, непонимания основных мотивов творчества Чехова, и Михайловский впоследствии признал свою ошибку, которая была тождественна с ошибкой Писарева в отношении Пушкина: и Писарев, и Михайловский смешали авторов с героями их произведений. Писарев победоносно уничтожил Пушкина, приписав ему мысли и чувства Евгения Онегина; Михайловский считал Чехова проповедником идеалов мещанства, отождествив его с восьмидесятником Ивановым... Чехов — пропагандист этического мещанства! Тот самый Чехов, который с первых своих литературных шагов приобрел право считаться сатириком эпохи восьмидесятых годов!

Чехов — сатирик эпохи общественного мещанства: таковым он был в начале своей деятельности и даже почти вплоть до девяностых годов. Конечно, тщетно

было бы стремление подвести всего Чехова под эту этикетку, которая, как и всякая формула, не покрывает живого человека, а тем более такого человека, как Чехов; но доля бесспорной истины в этом, несомненно, есть. Да, Чехов был сатириком эпохи общественного мещанства, и мелкие юмористические рассказики его настолько же характеризуют эту эпоху, насколько и озлобленные, ядовитые сатиры Салтыкова. И еще большой вопрос — что́ тяжелее ложится на душу читателя: облитая оцтем и желчью сатира Щедрина или веселенькие пейзажики, набрасываемые легкой рукой Чехонте? Читаешь иную безделушку Чехова — и смеешься, отложишь ее в сторону — и чувствуешь, что осталась какая-то горькая накипь на сердце. И это справедливо не только относительно таких рассказов, как, например, "Унтер Пришибеев", но остается верным почти для каждого из самых невинных и бесхитростных рассказцев. Чехов не обличает, не язвит, у него как будто не скрываются под видимым смехом невидимые слезы, — и тем не менее, если бы Пушкин мог услышать вместо "Мертвых душ" эти рассказики Чехова, то он повторил бы, вероятно, голосом тоски: "Боже, как грустна наша Россия!"

Все эти юмористические рассказики в две-три странички имеют содержание шире размеров. Подобострастный ореол, окружающий искони для российского человека "чин" ("Толстый и тонкий"); подобный же ореол, окружающий, со времен пришествия чумазого, туго набитую мошну ("Маска"); ужас и трепет перед каждым, кто чином повыше ("Смерть чиновника"); полная забитость и приниженность российского обывателя; тупая и тусклая жизнь, сдобряемая философией Кифы Мокиевича ("Мыслитель"); безгласность и трепет, отсутствие "протестующего звука", по знакомому нам выражению Гл. Успенского; а если и протест, то нелепый, жалкий, вроде трех восклицательных знаков коллежского секретаря Ефима Перекладина ("Восклицательный знак"); система "не рассуждать — повиноваться!", неукоснительно проводимая попечительным начальством и согласно которой "виновные, за недостатком улик, сидят пока взаперти" ("Брожение умов"); яркая картина добровольного сыска ("Унтер Пришибеев"); тусклая жизнь, доводящая до желания, "чтобы всем стало скучно и горько, и чтобы все почувствовали, как ничтожна, плоска эта жизнь" ("Муж") — все это не только смешно, но и трагично, и поистине

может вызвать тоскливое восклицание: "Боже, как грустна наша Россия!"

И если от великого до смешного только один шаг, то от смешного до трагического нет и этого шага: они совмещены в одно, они неразрывно сплетены друг с другом. Трагедия эта играется не на героических подмостках; в ней нет, в большинстве случаев, ни злобных "рыжих уродов", ни преступно-страстных брюнетов, ни блещущих всеми добродетелями блондинов; если иногда люди и пробуют гримироваться для игры в трагедию, то под этим гримом видна краска стыда и чувствуются слезы (см., например, рассказ Чехова "Отец"). Нет, трагедия не в этом, и она гораздо страшнее; трагедия эта — в полном отсутствии трагического, высокого в жизни, трагедия эта — в страшной пошлости и мелочности людской, *в мещанстве жизни, как таковой,* а не только в мещанстве определенной эпохи или определенного класса людей... Чехов, как истинный великий художник, выходит за пределы своей эпохи; он — не только сатирик эпохи общественного мещанства, он — шире этого; для него вся жизнь сама по себе, жизнь, как таковая, есть "мещанская драма" — и в этом весь ужас жизни.

Да, придя к такому результату, нельзя было не испытать страха перед жизнью и, таким образом, в конце XIX века прийти к выводу диаметрально противоположному взглядам наивного эпикуреизма конца XVIII столетия. Тогда вся жизнь была окрашена в розовый цвет, и только одна была беда: "теченье кратко наших дней"; наивного эпикуреиста смущал "глагол времен, металла звон", и если бы не это постоянное memento mori, то жизнь была бы сплошным блаженством — "пей, ешь и веселись, сосед!.." Страх смерти и радость жизни — вот основа воззрений наивных эпикуреистов XVIII века; страх жизни и радость смерти — не это ли мы имеем у Чехова? "Что же делать, надо жить! — покорно склоняет голову перед судьбой Соня ("Дядя Ваня"). — ...Проживем длинный-длинный ряд дней, долгих вечеров... а когда наступит наш час, мы покорно умрем... мы обрадуемся и на теперешние наши несчастья оглянемся с умилением, с улыбкой — и отдохнем. Я верую, дядя, я верую горячо, страстно... Мы отдохнем! Мы отдохнем!.." Жизнь — тяжелое бремя, смерть — отдых, вот заключительный аккорд "Дяди Вани"; блаженствуют и "беспрерывно веселятся в жизни сей" только одни мещане. Дядя Ваня, Соня, доктор Астров, Елена Андреевна — лучшие люди

этой пьесы, и все они несут жизнь как тяжелый крест: она им не удалась и не могла удаться; зато блаженствуют на разные манеры старый сухарь, ученая вобла — профессор Серебряков, его достойная теща, упивающаяся чтением никому не нужных книжонок и брошюрок, и разные мелкие мещане растительной жизни, идеалы которых не идут дальше лапши к обеду.

II

Так ли это? Действительно ли Чехов пессимист? К этому мы еще вернемся. Теперь мы только хотели отметить весь трагизм смехотворных рассказиков Чехова, трагизм, состоящий в раскрытии всей пошлости, всего ужаса жизни самой по себе, жизни во всех ее проявлениях. И этот страх перед мещанством жизни тесно связан с мещанством самой эпохи, он коренится в ней; только в эпоху общественного мещанства — мещанства, охватившего сверху донизу почти все "культурное" общество, — мог зародиться панический ужас перед мещанством. За полвека до Чехова Лермонтов приблизительно теми же глазами смотрел на жизнь; разница в том, что вместо страха жизни он испытывал равнодушие к жизни, к этой "пустой и глупой шутке". Наивно, конечно, было бы объяснять лермонтовскую тоску по идеалу исключительно его недовольством формами жизни эпохи официального мещанства, но трудно не допустить этой причины как одной из равнодействующих в создании мировоззрения Лермонтова. То же самое буквально можно повторить и о Чехове: эпоха общественного мещанства, несомненно, оказала влияние на выработку его отношения к жизни как к мещанству по существу. Мыслимы ли Лермонтов и Чехов в эпоху шестидесятых годов? Оба они — дети своего времени, но оба они глубже и шире своей эпохи. Подобно Толстому и Достоевскому, оба они выходят за пределы своей эпохи; от мещанства восьмидесятых годов Чехов переходит к мещанству жизни вообще.

Возьмем, например, чеховского "Иванова" (драма эта написана в 1886 г.). Перед нами типичнейший промежуточный человек, восьмидесятник. Правда, он когда-то, во дни оны, волновался, горячился, жил вовсю, сражался с мельницами, бился лбом о стены, "любил, ненавидел и верил не так, как все...". Но все это прошло, да и быльем поросло; в самой драме Иванов — уже "утомлен-

ный, разочарованный, раздавленный своими ничтожными подвигами человек" (это его собственные слова). Неужели его "среда заела"? Сам Иванов считает такое объяснение глупым и старым, однако доктор Астров только этим может объяснить гибель своей жизни и жизни дяди Вани: "Жизнь обывательская, жизнь презренная затянула нас; она своими гнилыми испарениями отравила нашу кровь, и мы стали такими же пошляками, как все".

Как бы то ни было, но Иванов стал таким же пошляком, как и все. Он теперь так же, как и любой восьмидесятник, любит говорить страшные и жалкие слова, заниматься самооплеванием; откровенно сам он сознается, что ничем он не замечателен. Но в этом еще с полбеды: не всем же быть замечательными; беда в том, что Иванов по уши погряз в самой плоской философии мещанства, характерной для восьмидесятых годов. "...Выбирайте себе что-нибудь заурядное, серенькое, без ярких красок, без лишних звуков. Вообще, всю жизнь стройте по шаблону. Чем серее и монотоннее фон, тем лучше. Голубчик, не воюйте вы в одиночку с тысячами, не сражайтесь с мельницами, не бейтесь лбом о стены... Запритесь себе в свою раковину и делайте свое маленькое, Богом данное дело..." Эта философия Иванова нам хорошо знакома: все те же основные мотивы эпохи общественного мещанства — теория малых дел, постепеновство, шаблон и проч., и проч., и проч. Уже одна эта тирада делает из Иванова типичного представителя восьмидесятых годов. И кроме него мы найдем у Чехова немало восьмидесятников различных оттенков.

Вот мещанство обывательской жизни восьмидесятников — "Ионыч", вот Андрей (из "Трех сестер"), вот сухой и черствый восьмидесятник Павел Андреевич, у которого "душа не настоящая" ("Жена"), — впрочем, у кого же из восьмидесятников она настоящая? Ведь у всех у них — "сердце неправильное" (Гл. Успенский). Вот ученая вобла, мещанин во профессорстве Серебряков (из "Дяди Вани"), воплощенная пошлость и серединность, с обычным знаменем восьмидесятников в руках: "Надо, господа, дело делать! надо дело делать!" Затем перед нами проходит архитектор Полознев, под руку с забитой им дочерью: "Взгляни, — говорит он, — взгляни на небо! Звезды, даже самые маленькие — все это миры! Как ничтожен человек в сравнении со вселенной!" "И говорил он это таким тоном, как будто ему было чрезвычайно лестно и приятно, что он так ничтожен" ("Моя жизнь"). Все это — в большей или меньшей степени "восьмидесят-

ники", и представителей этой породы мы могли бы еще найти у Чехова немало; но и тогда мы не подвинулись бы ни на один шаг в понимании Чехова.

Мещанство всегда было ненавистно Чехову, какие бы красивые формы оно ни принимало, как бы ни подкупало мягкостью своего содержания. В высокой степени характерно, например, его отрицательное отношение к Гончарову, которого он находил устарелым, бесталантным и скучным писателем (см. "Воспоминания о Чехове" С. Елпатьевского): в этом вполне ясно сказалась ненависть его, быть может полубессознательная, к самодовольному и плоскому мещанству. В своих первых рассказиках Чехов довольствовался высмеиванием этой плоскости и пошлости окружающей жизни; но в них начинающий писатель еще не нашел своей настоящей дороги[1]. Мы видели, однако, что и в этих мелких рассказах звучат уже трагические ноты, звучат все сильнее и сильнее, заглушая, наконец, юмористические темки: Чехов отражал в своих рассказах мещанство окружающей его жизни и мещанство эпохи, но, чем дальше, тем больше ужасало его мещанство самой жизни, жизни самой по себе. Перечтите такие его рассказы — одни из первых, — как "Знакомый мужчина", "Муж", "Приданое", "Анюта" и т. п.; после них на душе остается горький осадок сознания ужаса самой жизни. Мещанство в самой жизни, не только в формах, но и в содержании ее, — вот основная мысль Чехова этого периода, продолжавшегося в течение всей эпохи общественного мещанства, до начала девяностых годов, приблизительно до рассказов "Рассказ неизвестного человека", "Палата № 6" (1892—1893). Таким образом, в восьмидесятых годах Чехов был беспросветным пессимистом, причем пессимизм этот лежал не в настроении, а гораздо глубже — в мировоззрении. Вся жизнь — безысходный circulus vitiosus[2] мещанства: разве это не беспросветно-пессимистическое воззрение?

---

[1] Не потому ли, вопреки общепринятому мнению о неистощимости юмористической фантазии Чехова, многие его рассказцы носят полузаимствованный характер? Чтобы не быть голословным, укажу, например, на влияние Салтыкова: рассказ "Сирена", несомненно, навеян салтыковским "Приветом", позднейший рассказ "Душечка" родственен салтыковской "Кузине Машеньке" из "Благонамеренных речей". В "Записках вспыльчивого человека" Чехов заимствует один из комических приемов даже от ненавидимого им Гончарова в его "Обыкновенной истории" и мн. др.

[2] Порочный круг *(лат.)*.

III

Мы считаем излишним подробно останавливаться на развитии или подтверждении этого положения: почти все рассказы Чехова, написанные после 1885—1886 годов, могут служить доказательством грустного и безнадежного взгляда Чехова на жизнь, мещанскую в самом корне. И вот что особенно характерно для этого абсолютного пессимизма: Чехов не видел в эту эпоху ни в чем никакого выхода; символический характер приобретает поэтому та сценка, которой оканчивается "Скучная история". Николай Степанович, старый профессор — несомненно талантливый человек, стоящий многим выше толпы, сам с ужасом уразумевший мещанство окружающей его жизни; но что же отвечает он Кате, которая также задыхается в жизни и требует ответа на вопрос — "Что делать?". "Что же я могу сказать? — недоумевает Николай Степанович. — Ничего я не могу... По совести, Катя: не знаю". И, растерянный, тронутый ее рыданиями, он прибавляет: "Давай, Катя, завтракать". Вот единственный ответ... но и он, кажется, не решает вопроса.

Итак, нет выхода из заколдованного круга мещанства жизни... Хорошо, пусть так, по мнению Николая Степаныча, но ответственен ли за него Чехов? Ведь Николай Степаныч, по собственному признанию, вполне лишен всякой объемлющей жизнь "общей идеи", того, что сам же он называет "богом живого человека"; удивительно ли, что на вопрос "Что делать?" он может только вполне искренно ответить: "По совести: не знаю..." Таков ли ответ самого Чехова?

Да, именно таков. В восьмидесятых годах у Чехова именно не было "общей идеи", не было того бога, который позволял бы ему на вопрос "Что делать?" дать прямой, более или менее определенный ответ. Общая идея у него, пожалуй, была, но она носила чисто отрицательный характер: мы видели, что это была идея мещанства жизни как таковой; но ведь в этой идее именно и лежал узел вопроса "Что делать?", так что извлечь отсюда же и ответ на вопрос было бы неразрешимой задачей. Отсюда происходила та пресловутая "объективность" Чехова, которой часто любили попрекать его даже такие чуткие критики, как Михайловский. В настоящее время нам хорошо видно, что за объективностью Чехова скрывалась глубокая, трагическая идея: во всем,

решительно во всем видел он страшное мещанство жизни — и не находил выхода (см. особенно рассказ "Страх", 1892 г.). Такая бесконечная глубина отрицания и не мерещилась тем из его критиков, которые упрекали его за отсутствие целей и идеалов, а потому и смешивали его с промежуточными людьми восьмидесятых годов.

Но если это так, если вся жизнь есть беспросветное, тягучее мещанство, то, Боже мой, что это за "скучная история" — жизнь! Скучная — и страшная, страшная и скучная в своей плоскости и ничтожестве... Когда-то Райский, создание пера апологета мещанства Гончарова, задался мыслью "писать скуку". "Ведь жизнь многостороння и многообразна, — рассуждал он, — и если и эта широкая и голая, как степь, скука лежит в самой жизни, как лежат в природе безбрежные пески, нагота и скудость пустынь, то и скука может и должна быть предметом мысли, анализа, пера или кисти, как одна из сторон жизни" ("Обрыв", ч. II, гл. XVI). Скука, голая и широкая, как степь, представляющая одну из сторон жизни... но у Чехова эта степь разлилась по всему земному шару. "Степь" — так озаглавлен один из первых крупных рассказов Чехова (1886), и в этом рассказе чувствуется не только жизнь степи, но и степь жизни, дыхание скуки, безбрежной и широкой, как эта степь. И нет спасения от этой скуки, этой тоски, вечной спутницы заполонившего всю жизнь мещанства.

В широкой украинской степи, в кабинете всемирно известного старого профессора, на фабрике Ляликовых ("Случай из практики"), в губернском городе, где живет архитектор Полознев ("Моя жизнь"), — везде тоска, везде скука, везде ужас тусклой самой по себе жизни. "Зачем же эта ваша жизнь, — спрашивает архитектора его сын, — зачем она так скучна, так бездарна, зачем ни в одном из этих домов, которые вы строите вот уже тридцать лет, нет людей, у которых я мог бы поучиться, как жить?.." "Город наш существует уже сотни лет, — продолжает он дальше, — и за все время он не дал родине ни одного полезного человека — ни одного! Вы душили в зародыше все мало-мальски живое и яркое! Город лавочников, трактирщиков, канцеляристов, ханжей, ненужный, бесполезный город, о котором бы не пожалела ни одна душа, если бы он вдруг провалился сквозь землю" ("Моя жизнь"). И таких городов столько же, сколько существует городов в России, — если уж нужно ограничиться Россией...

Не случайная эта мысль: у Чехова она повторяется сплошь да рядом, даже в его самых последних рассказах (см., например, "Крыжовник"). В "Трех сестрах" Андрей говорит почти буквально теми же словами: "Город наш существует уже двести лет, в нем сто тысяч жителей, и ни одного, который не был бы похож на других... Только едят, пьют, спят, потом умирают... родятся другие и тоже едят, пьют, спят и, чтобы не отупеть от скуки, разнообразят жизнь свою гадкой сплетней, водкой, картами..." Вот и ответ на вопрос того же Андрея: "Отчего мы, едва начавши жить, становимся скучны, серы, неинтересны, ленивы, равнодушны, бесполезны, несчастны?.." Именно оттого, что нет выхода из болота мещанства, оно затягивает, оно широко, как степь, от него некуда скрыться, оно залило собою весь мир... Три сестры стонут на разные лады: "В Москву! в Москву! в Москву!" Пусть предаются самоублажению и иллюзии! Никакое расстояние не спасет их от мещанства, во власти которого вся жизнь во всех ее проявлениях. Единственное, что остается среднему человеку, — это сойти с ума и в припадке мании величия почувствовать себя веселым, счастливым и оригинальным, вырвавшимся из сетей мещанства ("Черный монах").

IV

С такими, и только такими взглядами жить нельзя. В философии абсолютный скептицизм является самоубийственным воззрением, ибо в конце концов приходит к заключениям, разлагающим самую мысль и самое сознание на неуловимые элементы, почему и самый ход мысли абсолютного скептика является миражем. В жизни абсолютный пессимизм приводит к таким же самоубийственным результатам, если не прибегнуть к различным уловкам: разграничению пессимизма настроения от пессимизма воззрения и т. п.

В восьмидесятых годах Чехов искал спасения от своего абсолютного пессимизма в толстовстве. Отрицание Толстым и формы и содержания культуры как нельзя более приближалось ко взглядам Чехова о мещанстве жизни, по существу, не только формы ее, но и содержания, и в рассказах Чехова периода приблизительно 1886—1892 годов мы часто встретим прорывающиеся нотки толстовства. "...Я презираю ваши книги, презираю все блага мира и мудрость. Все ничтожно, бренно, при-

зрачно и обманчиво, как мираж. Пусть вы горды, мудры и прекрасны, но смерть сотрет вас с лица земли наравне с подпольными мышами, а потомство ваше, история, бессмертие ваших гениев замерзнут или сгорят вместе с земным шаром. Вы обезумели и идете не по той дороге. Ложь принимаете вы за правду и безобразие за красоту" ("Пари"). И несомненно, что за узником-юристом, обращающимся с таким монологом к человечеству, отчасти стоит и сам Чехов. Во многих последующих рассказах Чехова мы могли бы указать не менее очевидные следы влияния толстовства ("Княгиня", "Скучная история", "Припадок" и др.); во всех них характерно, однако, то, что из толстовства Чехов воспринимал только его отрицательную, разрушающую сторону и вполне безразлично относился к стороне положительной.

Таким образом, и толстовство не указало Чехову выхода из тупика абсолютного пессимизма, и кончилось тем, что он резко осудил толстовство. В одном из своих писем, относящемся к 1894 году, Чехов так отзывается об этом своем увлечении: "...Толстовская философия сильно трогала меня, владела мной лет 6—7, и действовали на меня не основные положения, которые мне были известны раньше, а толстовская манера выражаться, — рассудительность и, вероятно, гипнотизм своего рода; теперь же во мне что-то протестует..." Свой протест он выразил в целом ряде рассказов — "Палата № 6", "Хорошие люди", "Моя жизнь" и др. (1892—1895), и с этого протеста начинается перелом в абсолютном пессимизме Чехова; критика толстовства дала ему возможность найти теоретический выход из заколдованного круга мещанства жизни самой по себе. Чехов "уверовал в прогресс", по его собственным словам (из того же письма 1894 г.). Мы еще увидим, насколько эта вера могла исцелить Чехова...

Самосовершенствование, этот идол толстовства и вообще эпохи восьмидесятых годов, теперь утратил для Чехова всякое обаяние; разделение свободы на внутреннюю и внешнюю кажется теперь ему профанацией священного слова. Он иронизирует над "совершенством" и самоуверенностью толстовца, который "наелся огурцов и хлеба и думает, что от этого стал совершеннее" ("Печенег"), он изображает трагическую коллизию свободы внутренней с несвободой внешней ("Палата № 6"), наконец, он требует широты и всеобъемлемости жизни ("Крыжовник").

В "Палате № 6" доктор Рагин — бессознательный толстовец и, во всяком случае, типичный восьмидесятник по своим воззрениям на внутреннюю и внешнюю свободу. "Между теплым, уютным кабинетом и этою палатой нет никакой разницы, — рассуждает Рагин, — покой и довольство человека не вне его, а в нем самом... Обыкновенный человек ждет хорошего или дурного извне, то есть от коляски и кабинета, а мыслящий — от самого себя... Если вы почаще будете вдумываться, то вы поймете, как ничтожно все то внешнее, что́ волнует нас. Нужно стремиться к уразумению жизни, а в нем — истинное благо..." Старая песня, хорошо нам знакомая! И что мог бы на нее ответить Чехов в период своего абсолютного пессимизма? Но теперь, в период пробуждения от толстовства, он находит резкие слова для осуждения этой дряблой, внежизненной морали. "...Суета сует, внешнее и внутреннее, презрение к жизни, страданиям и смерти, уразумение, истинное благо — все это философия, самая подходящая для российского лежебока..." Так отвечает доктору Рагину душевнобольной Громов, — и удивляться ли, что именно ему поручил Чехов высказать, очевидно, и свое собственное мнение? Ведь мы уже видели, что среди всеобщего мещанства, плоскости и убожества мысли душевная болезнь часто сопровождается оригинальными взглядами, интересными воззрениями ("Черный монах"); к тому же здесь Чехов только в первый раз рискует высказать свои положительные мысли. "Уразумение... внешнее, внутреннее... Извините, я этого не понимаю. Я знаю только, — продолжает высказывать мысли Чехова Громов, — я знаю, что Бог создал меня из теплой крови и нервов, да-с! А органическая ткань, если она жизнеспособна, должна реагировать на всякое раздражение. И я реагирую! На боль я отвечаю криком и слезами, на подлость — негодованием, на мерзость — отвращением. По-моему, это собственно и называется жизнью..." Поняв жизнь таким образом, трудно было остаться при исповедуемом до того времени абсолютном пессимизме; а что Чехов понимал это именно так, достаточно ясно показывают, кроме речей Громова, последние страницы рассказа, судьба доктора Рагина... Во всяком случае, здесь перед нами — резкое осуждение философии пассивного самосовершенствования, этой главной спутницы общественного мещанства.

Но в затронутом нами рассказе есть, кроме того, мимолетное выражение и другой, воистину центральной

мысли Чехова, — и пусть нас не шокирует, что она также вложена в уста сумасшедшего Громова. "...Настанут лучшие времена! — восклицает он. — ...Воссияет заря новой жизни, восторжествует правда, и — на нашей улице будет праздник! Я не дождусь, издохну, но зато чьи-нибудь правнуки дождутся. Приветствую их от всей души и радуюсь, радуюсь за них! Вперед! Помогай вам Бог, друзья!.." Итак, вот в чем состоит спасительная мысль Чехова: он "уверовал в прогресс", и вера эта временно спасла его от абсолютного пессимизма, от ужаса перед сплошным мещанством жизни.

Нетрудно доказать, что такова вера именно самого Чехова, а отнюдь не только действующих лиц его рассказов и драм. Вера эта высказывается Чеховым постоянно, он влагает ее в уста бесконечного множества созданных им лиц, варьирует в самых разнообразнейших положениях и — это особенно интересно — в позднейших своих произведениях высказывает ее с особенною настойчивостью, особенно в "Дяде Ване", "Трех сестрах" и "Вишневом саду".

V

Чехова спасала вера в то, что будет через двести—триста лет. Через двести—триста лет все мещанство жизни будет сметено с лица земли, засияет заря новой жизни — красивой, справедливой, счастливой. В этой грядущей эпохе золотого века не помянут добром нашу жалкую мещанскую жизнь... "Те, которые будут жить через сто, двести лет после нас и которые будут презирать нас за то, что мы прожили свои жизни так глупо и так безвкусно, — те, быть может, найдут средство, как быть счастливыми?.." Это говорит доктор Астров, и говорит еще в несколько нерешительном тоне, но все-таки он работает для этого счастливого будущего, его утешает сознание, что "если через тысячу лет человек будет счастлив, то в этом немножко буду виноват и я...". Одно это сознание дает ему силы для работы. "Те, которые будут жить через сто—двести лет после нас и для которых мы теперь пробиваем дорогу, помянут ли нас добрым словом? Нянька, ведь не помянут!" — с горечью восклицает он, но на ответ няньки — "Люди не помянут, зато Бог помянет" — удовлетворенно говорит: "Вот спасибо! Хорошо ты сказала!" Другими словами:

не в том дело, будем ли мы жить в потомстве, а в том, что работа наша поведет к счастью этого далекого потомства.

В "Трех сестрах" эти мысли получают дальнейшее развитие. Вершинин и Тузенбах повторяют идею о красоте жизни будущего, каждый со своей точки зрения, с теоретической и практической. "Жизнь тяжела, — философствует Вершинин, — она представляется многим из нас глухой и безнадежной, но все же, надо сознаться, она становится все яснее и легче, и, по-видимому, недалеко то время, когда она станет совсем светлой". Мы убедимся впоследствии, что это почти буквально слова самого Чехова, это — его мысли, а пока продолжим знакомство с развитием этих мыслей Вершининым. "...Какая разница между тем, что есть и что было! — восклицает он. — А пройдет еще немного времени, каких-нибудь двести—триста лет, и на нашу теперешнюю жизнь также будут смотреть и со страхом, и с насмешкой... О, наверное, какая это будет жизнь, какая жизнь!.." И, подобно Астрову, он находит весь смысл жизни в работе для будущих поколений: "Через двести, триста, наконец, тысячу лет — дело не в сроке — настанет новая счастливая жизнь. Участвовать в этой жизни мы не будем, конечно, но мы для нее живем теперь, работаем, ну, страдаем, мы творим ее — и в этом одном цель нашего бытия и, если хотите, наше счастье".

Тузенбах дополняет мысли Вершинина своим призывом к работе, к работе во что бы то ни стало; для него работа, труд — нечто как бы наркотическое, позволяющее забыться от угнетающего ужаса жизни. "Через двести—триста лет жизнь на земле будет невообразимо прекрасной, изумительной. Человеку нужна такая жизнь, и если ее нет пока, то он должен предчувствовать ее, ждать, мечтать, готовиться к ней..." — повторяет в тысячный раз свою излюбленную мысль Вершинин; вот ответ Тузенбаха: "Через много лет, вы говорите, жизнь на земле будет прекрасной, изумительной. Это правда. Но, чтобы участвовать в ней теперь хотя издали, нужно приготовляться к ней, нужно работать..." "Буду работать... — повторяет он, — хоть один день в моей жизни поработать так, чтобы прийти вечером домой, в утомлении повалиться в постель и уснуть тотчас же..." Буду работать, буду работать... — это лейтмотив его воззрений на жизнь (отчасти это повторяет вместе с ним и Ирина); однако ясно видно, что для него работа не средство

для завоевания счастья грядущих поколений, а цель, спасающая его от жизни.

Что все это — мысли самого Чехова, достаточно ясно уже из одного того, что в "Трех сестрах" кроме Вершинина и Тузенбаха их повторяют и Андрей и Ольга. Правда, пьеса кончается пессимистическим аккордом; остается такое впечатление, будто Чехов упорно и на все лады твердит о неизмеримо прекрасной, изумительной грядущей жизни для того, чтобы, подобно Тузенбаху, наркотизировать себя от томящего и угнетающего душу мещанства современности, ни в чем не находя спасения от реальной действительности. Остается только возложить все надежды на будущее — таким призывом оканчиваются и "Дядя Ваня", и "Три сестры". "Мы отдохнем! Мы отдохнем! Мы услышим ангелов, мы увидим все небо в алмазах!.." — такими словами Сони оканчивается "Дядя Ваня" — словами надежды на будущий золотой век, если не на земле, то на небе. "...Страдания наши перейдут в радость для тех, кто будет жить после нас, счастье и мир настанут на земле, и помянут добрым словом и благословят тех, кто живет теперь..." — таким аккордом заключаются "Три сестры" — аккордом надежды на грядущий рай на земле. И все-таки настроение и тут и там получается одинаково тяжелое — тяжелое от сознания невозможности устроить жизнь не в мире трансцендентного и не через сотни лет на земле, а теперь, немедленно, для живых человеческих личностей...

VI

Действительно ли, однако, Чехову принадлежит эта мысль о грядущем золотом веке на земле, которым должен закончиться прогресс? Не навязываем ли мы ему насильно рассуждения разных Вершининых и Астровых, рассуждения, отнюдь неразделяемые самим автором? Нет, это — действительно мысль самого Чехова. За такое толкование говорит уже одно то упорство, с каким Чехов повторяет эту мысль устами разнородных, разнообразных действующих лиц; но у нас есть и более веские доказательства.

В цитированном уже нами письме Чехова, периода его разрыва с толстовством (1894), он категорически заявляет: "Я с детства уверовал в прогресс и не мог не уверовать, так как разница между временем, когда меня драли, и временем, когда меня перестали драть, была страш-

ная...” Его утопия золотого века на земле есть лишь крайняя форма проявления веры в прогресс; его вера в будущее, благодаря сравнению прошлого с настоящим, выраженная в только что приведенной фразе, почти буквально вкладывается им в Вершинина (”...Какая разница между тем, что есть и что было!” и т. д.). В интересных воспоминаниях о Чехове г. Куприна мы находим строки, вполне подтверждающие все сказанное выше. ”Как хороша будет жизнь через триста лет!” — так мечтал сам Чехов, ухаживая за цветами и деревьями в своем ялтинском садике. ”Ведь здесь до меня был пустырь (часто говорил Чехов, глядя на свой сад) и нелепые овраги, все в камнях и в чертополохе. А я вот пришел и сделал из этой дичи культурное, красивое место. Знаете ли, — прибавлял он вдруг с серьезным лицом, тоном глубокой веры, — знаете ли, через триста, четыреста лет вся земля обратится в цветущий сад. И жизнь будет тогда необыкновенно легка и удобна...”

Это — слова самого Чехова. Он горячо верил в красоту, широту и гармонию человеческой жизни, он верил, что жизнь *должна* быть именно такой; что человеческий гений путем усиленной работы расчистит почву для счастливой жизни всего человечества. Естественно, что, ”уверовав в прогресс”, Чехов разорвал с толстовством, отрицающим не только формы современной культуры, но и форму и содержание культуры вообще; по его мнению, прогресс даст наконец исстрадавшемуся человечеству возможность вздохнуть спокойно. ”Расчетливость и справедливость говорят мне, — писал Чехов еще в том же письме 1894 года, — что в электричестве и паре любви к человеку больше, чем в целомудрии и воздержании от мяса”. И впоследствии, по воспоминаниям г. Куприна, Чехов всегда с удовольствием и с интересом относился ко всякому новому изобретению в области техники — он верил, что всякое усовершенствование есть шаг вперед к грядущему золотому веку человечества. Он верил в прогресс. ”Он с твердым убеждением говорил о том, что преступления, вроде убийства, воровства и прелюбодеяния, становятся все реже, почти исчезают в настоящем интеллигентном обществе, в среде учителей, докторов и писателей. Он верил в то, что грядущая истинная культура облагородит человечество” (*А. Куприн,* ”Памяти Чехова”).

Чехов верил или, по крайней мере, пытался верить. Это спасло его от отчаяния, от беспросветного, абсолют-

ного пессимизма. Широту и красочность жизни он всегда любил, любил самую жизнь, и это проявлялось даже в рассказах периода его толстовства и абсолютного пессимизма. В небольшом рассказике "В ссылке" (1890) он противопоставляет аскетически довольного всем "семикаторжного" Семена — бесконечно несчастному вследствие ударов судьбы, но не смирившемуся "барину", Василию Сергеевичу. Философия Семена, которому "ничего не надо", который "довел себя до такой точки", что может голый на земле спать и траву жрать, — не может быть симпатична Чехову, и, быть может, уже именно в этом рассказе впервые сказался протест Чехова против толстовства; очевидно, что автор стоит за спиной ссыльного татарина, который с ненавистью и отвращением возражает Семену: "Барин — хорошая душа, отличный, а ты — зверь, ты — худо! Барин — живой, а ты — дохлый... Бог создал человека, чтобы живой был, чтобы и радость была, и тоска была, и горе было, а ты хочешь ничего, значит, ты не живой, а камень, глина! Камню надо ничего, и тебе ничего..."

В позднейших рассказах Чехова эта нота звучит все сильнее и определеннее, к жизни предъявляются все большие и большие требования. "...Как хотелось жить! — восклицает автор "Рассказа неизвестного человека" (1893 г.). — Я готов был обнять и вместить в свою короткую жизнь все, доступное человеку. Мне хотелось и говорить, и читать, и стучать молотом где-нибудь в большом заводе, и стоять на вахте, и пахать..." И в ожидании своей близкой смерти "неизвестный человек" упивается жизнью (быть может, и сам Чехов полюбил и оценил жизнь только тогда, когда заболел неизлечимой болезнью, в 1890—1891 гг.). "Мне страшно хочется жить, — признается он, — хочется, чтобы наша жизнь была свята, высока и торжественна, как свод небесный. Будем жить! Солнце не восходит два раза в день, и жизнь дается не дважды..."

В бесконечно грустном рассказе "Три года" (1894) — одном из лучших рассказов Чехова — буквально то же самое повторяет Ярцев, и устами его, несомненно, говорит сам Чехов. "...Как богата разнообразная русская жизнь, ах, как богата! — восклицает он. — Знаете, я с каждым днем все более убеждаюсь, что мы живем накануне величайшего торжества, и мне хотелось бы дожить, самому участвовать". ("Послушайте, а знаете что? Ведь в России через десять лет будет конституция" — такова была,

по свидетельству г. Куприна, обычная, излюбленная фраза Чехова. "Даже и здесь звучал у него тот же мотив о радостном будущем, ждущем человечество, который отозвался во всех его произведениях последних лет", — замечает по этому поводу автор воспоминаний.) "Я вовсе не хочу, — продолжает Ярцев, — чтобы из меня вышло что-нибудь особенное, чтобы я создал великое, а мне просто хочется жить, мечтать, надеяться, всюду поспевать..."

В "Крыжовнике" эта же мысль выражена со значительной силой, вместе с окончательным и бесповоротным осуждением толстовства. "Принято говорить, что человеку нужно только три аршина земли. Но ведь три аршина нужны трупу, а не человеку. И говорят также теперь, что если наша интеллигенция имеет тяготение к земле и стремится в усадьбы, то это хорошо. Но ведь эти усадьбы — те же три аршина земли. Уходить из города от борьбы, от житейского шума, уходить и прятаться у себя в усадьбе — это не жизнь, это эгоизм, лень, это своего рода монашество, но монашество без подвига. Человеку нужно не три аршина земли, не усадьба, а весь земной шар, вся природа, где на просторе он мог бы проявить все свойства и особенности своего свободного духа..."

VII

Итак, казалось бы, все обстоит благополучно. Чехов "уверовал в прогресс" и тем самым от абсолютного пессимизма перешел к абсолютному оптимизму; теперь мы уже не встретим, надо думать, в его произведениях тоскливых аккордов, удручающих душу картин мещанства жизни, самой по себе гнетущей философии потрясенного мещанством жизни человека... И, однако, — странное дело! — именно теперь в период веры Чехова в прогресс мы слышим от него наиболее угнетающие признания, мы видим такие безотрадные картины, как "Дядя Ваня" и "Три сестры". Иногда Чехов пытается подбодриться, убедить себя, что мещанство жизни уже отмирает, что уже идут победители его, вроде Ани и "облезлого барина", студента Трофимова ("Вишневый сад"); эти победители in spe надеются "обойти то мелкое и призрачное, что мешает быть свободным и счастливым, — вот цель и смысл нашей жизни. Вперед! Мы идем неудержимо к яркой звезде, которая горит там вдали! Вперед! не отставай, друзья!" "О, если бы поскорее наступила эта новая, ясная жизнь, когда можно будет прямо

и смело смотреть в глаза своей судьбе, сознавать себя правым, быть веселым, свободным! А такая жизнь рано или поздно настанет!" — восклицает героиня последнего из чеховских рассказов ("Невеста"). Но все это — плохое утешение.

Как ни старался Чехов спастись своею "верою в прогресс", но он не мог не чувствовать, что центр тяжести лежит в достижении цели *теперь, немедленно же,* а не *когда-нибудь,* а не "через двести—триста лет". Чеховская вера в прогресс была знакомой уже нам "шигалевщиной во времени", была глубоким *этическим антииндивидуализмом,* и в то же самое время Чехов чувствовал истинность принципа самоцельности человеческой личности. Это глубокое внутреннее противоречие и было причиной того, что вера в прогресс не спасла Чехова от пессимизма и не позволила успокоиться на плоской позитивной теории прогресса, с которой так боролся Герцен, еще более его — Достоевский.

У Лермонтова мы видели глубокое раздвоение между реалистическими воззрениями и романтическими настроениями; у Чехова мы видим не менее глубокое раздвоение между антииндивидуалистическим воззрением и индивидуалистическим настроением: первое было насильственно привито, второе было глубоко врождено. Это раздвоение отразилось на всем творчестве Чехова последних десяти лет его жизни.

С одной стороны — это эпоха исповедания и проповеди "шигалевщины во времени", эпоха нарумяненного и раскрашенного абсолютного оптимизма: "через триста—четыреста лет вся земля обратится в цветущий сад. И жизнь будет тогда необыкновенно легка и удобна..." "О, наверное, какая это будет жизнь, какая жизнь!.." А так как теперь достигнуть такой жизни нельзя, то надо услаждаться мыслью о будущем блаженстве и, не покладая рук, работать, на благо грядущим поколениям, для устройства из всей земли цветущего сада. И если в настоящем — одно сплошное мещанство, с редкими проблесками из светлой, лучшей дали, то будемте, по крайней мере, работать не покладая рук на пользу этого счастливого будущего. С этим призывом к работе, — а призыв этот встречается у Чехова всегда параллельно предвидению лучшего грядущего, — вполне естественно соединяется забота о будущих поколениях, а люди нашего времени невольно играют роль "жертвы вечерней", во славу будущей зари. Мы работаем, мы страдаем, — но из этого

страдания и работы вырастает счастье тех, которые будут жить после нас, тех, которые, быть может, будут презирать нас за безвкусную, нелепую, мещанскую нашу жизнь, а, быть может, и помянут нас добрым словом... А впрочем, — "люди не помянут, зато Бог помянет": наши труды не пропадут. Будем же трудиться, памятуя, что мы — только средство для счастья будущих поколений...

Мы видели, что именно таковы взгляды Чехова. Мы видели также, что большинство действующих лиц его пьес и рассказов именно так смотрят на труд, на работу. Если Тузенбах беспомощно твердит: "Буду работать! буду работать!", считая труд целью, каким-то запоем от ужаса пошлости жизни, то другие — и таких большинство — считают работу только средством для достижения всемирной гармонии. Выше мы познакомились с подобными взглядами различных героев "Дяди Вани" и "Трех сестер"; теперь можно прибавить, что взгляд этот на современного человека как на средство для благоденствия людей будущего высказывается даже Трофимовым, даже Ярцевым, тем самым Ярцевым, который так жадно хочет жить полной и цельной жизнью. Не успел еще этот Ярцев высказаться о своей жажде жизни, как он высказывает уже самый недвусмысленный антииндивидуализм: на жалобы Лаптева, что он не может стать господином жизни, что он не может приспособиться к ней, что, вероятно, жизнь возьмет много жертв от выбивающихся, подобно ему, Лаптеву, на настоящую дорогу, что, вероятно, "много нашего брата ляжет костьми", — Ярцев равнодушно отвечает: "Все это хорошо, голубчик... Это только показывает лишний раз, как богата разнообразная русская жизнь. Ах, как богата!.." (Продолжение этой цитаты было приведено выше.) Иными словами: мы поляжем костьми, но зато мы послужим удобрением для цветущих всходов будущей жизни. Это, конечно, утешительно, но в этот момент Ярцеву могла явиться тень Ивана Карамазова и вознегодовать: "Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию..."

VIII

Но все это только с одной стороны. С другой — десница Чехова разрушает то, что́ построила его шуйца, и этим проявляет весь глубокий этический индивидуализм, присущий Чехову; эта работа десницы идет все

время параллельно работе шуйцы. Еще в "Дуэли" (1892) Чехов достаточно определенно высказался об этической равноценности личностей, о самоцельности личности. Жалкий восьмидесятник Лаевский не вызывает в нас никакого сочувствия, но еще менее сочувствия испытываем мы по адресу прямолинейного дарвиниста, сухого и холодного фон Корена, требующего уничтожения таких людей, как Лаевский, для блага целого общества. Если бы государство или общество поручили ему уничтожить Лаевского, то у него "рука бы не дрогнула...". Сожительница Лаевского, Надежда Федоровна, — еще более жалкий человек, но когда фон Корен требует принятия со стороны общества насильственных мер по отношению к подобного рода особам, вроде отправления "manu militari"[1] к мужу, а если муж не примет, то в исправительные заведения или каторжные работы, — то ясно видны симпатии Чехова в словах добродушного и смешного Самойленко: "Если людей топить и вешать, то к черту твою цивилизацию, к черту человечество! К черту!.." И конец рассказа, выдержанный в теплом, примиряющем тоне, еще более подчеркивает, что именно такова основная мысль Чехова.

И эту мысль, что человек — цель, что человеческая личность выше всего, Чехов высказывал неоднократно. Художник в рассказе "Дом с мезонином" (1895) считает человека стоящим выше всего в природе и жизни, выше авторитета, выше тайны, выше чуда: он сумел бы возразить на теорию Великого Инквизитора... Он видит чудо во всем, что́ непонятно, но не покоряется чуду. "К явлениям, которых я не понимаю, я подхожу бодро и не подчиняюсь им. Я выше их. Человек должен сознавать себя выше львов, тигров, звезд, выше всего в природе, даже выше того, что непонятно и кажется чудесным, иначе он не человек, а мышь, которая всего боится..." Этот художник-полутолстовец не является, конечно, выразителем мнений самого Чехова, который именно к этому времени (1895) и разошелся окончательно с толстовством; социальные теории художника диаметрально расходятся со взглядами самого Чехова (см. воспоминания о Чехове — Елпатьевского, Куприна, Сергеенко и др.), но приведенная выше фраза, несомненно, принадлежит не только действующему лицу рассказа, но и его автору: слишком упорно повторяет Чехов в других своих

[1] Вооруженной силой *(лат.)*.

произведениях эту же мысль об абсолютной высоте человеческой личности. Иногда он высказывает эту мысль рядом с другой основной мыслью — о счастье грядущих поколений, и тогда этический индивидуализм берет у него верх над шигалевщиной.

Особенно характерны в этом отношении заключительные слова "неизвестного человека" из рассказа того же имени. "Я верю, — говорит он, — следующим поколениям будет легче и видней; к их услугам будет наш опыт. Но ведь хочется жить независимо от будущих поколений и не только для них. Жизнь дается один раз, и хочется прожить ее бодро, осмысленно, красиво... Я верю и в целесообразность, и в необходимость того, что происходит вокруг, но какое мне дело до этой необходимости, зачем пропадать моему я? И во имя этого этического индивидуализма Чехов резко осуждает знакомые нам антииндивидуалистические теории восьмидесятых годов; в "Крыжовнике" это выражено особенно прямо и сильно, там сведены последние счеты с толстовством, с теорией малых дел и с постепеновством. Человеку не три аршина земли нужно, заявляет Чехов устами Чимши-Гималайского, а весь земной шар, вся природа как арена и поприще для проявления его свободного духа. И мало утешения в том, что будущие поколения воспользуются дарами свободы: они нужны мне, они нужны сейчас, они нужны всякой человеческой личности. "Свобода есть благо, говорил я, — рассказывает Гималайский, — без нее нельзя, как без воздуха, но надо подождать. Да, я говорил так (возможно, что в восьмидесятых годах так говорил и сам Чехов), а теперь спрашиваю: во имя чего ждать?.. во имя чего ждать, я вас спрашиваю? Во имя каких соображений? Мне говорят, что не все сразу, всякая идея осуществляется в жизни постепенно, в свое время. Но кто это говорит? Где доказательства, что это справедливо? Вы ссылаетесь на естественный порядок вещей, на законность явлений, но есть ли порядок и законность в том, что я, живой, мыслящий человек, стою надо рвом и жду, когда он зарастет сам или затянет его илом, в то время как, быть может, я мог бы перескочить через него или построить через него мост? И опять-таки во имя чего ждать? Ждать, когда нет сил жить, а между тем жить нужно и хочется жить!"

Таков похоронный звон Чехова над идеалами эпохи общественного мещанства... Requiescant in pace![1] Но

---

[1] Покойтесь в мире! *(лат.)*

трудно не заметить, что этот похоронный звон еще в большей степени относится к шигалевским идеалам Чехова, к его восторгам перед красотою жизни будущего; своим ярким этическим индивидуализмом Чехов хоронит свою же плоско-позитивную веру в прогресс: десница побеждает шуйцу.

Но эта победа не спасала Чехова от раздвоения: он не мог отказаться от своей веры в прогресс, так как именно эта вера спасла его от абсолютного пессимизма первой половины его деятельности, от ужаса перед мещанством жизни; с другой стороны, и самая эта вера его не удовлетворяла или удовлетворяла только отчасти, как это мы видели выше, а потому грустные, пессимистические ноты остались до конца преобладающими в творчестве Чехова. В конце концов он пришел к сознанию, что человеческая жизнь должна быть прекрасна не через двести—триста лет, а теперь, немедленно же, — к тому же сознанию, к которому за полвека до него пришел Лермонтов. Однако и Лермонтов, и Чехов этим признанием не победили своего ужаса перед мещанством жизни и не спаслись от своего раздвоения; их решение оставалось абстрактным и схематичным.

Преемник Чехова, Максим Горький, попытался придать этому абстрактному положению плоть и кости и обозначить те условия, которые теперь же, немедленно, могут сделать жизнь красочной, сильной, яркой и красивой.

Глава XXVI
М. Горький

I

М. Горький появился на рубеже между восьмидесятыми и девяностыми годами: первые рассказы его относятся к 1891—1892 годам. Мы уже сказали, что это было время распространения нового мировоззрения, которое резко порывало с традициями эпохи общественного мещанства. После страшного, голодного 1891/92 года русское общество пробудилось от мертвой и позорной спячки. Теория малых дел и постепеновства была выброшена за борт, толстовство пошло на убыль. Именно к этому времени относится разрыв с толстовством Чехова и его стремление к чему-то новому, светлому, необыденному. Свое настроение Чехов метко и проницательно выразил в часто цитированном выше отрывке из письма 1894 года. Заявив о своем разрыве с толстовством, он прибавляет: "Лихорадящим больным есть не хочется, но чего-то хочется, и они это свое неопределенное желание выражают так — чего-нибудь кисленького. Так и мне хочется чего-то кисленького. И это не случайно, так как точно такое настроение я замечаю кругом..." Далее Чехов предсказывает, что русские люди снова переживут шестидесятые годы с их увлечением естественными науками, так что снова "материалистическое движение будет модным...". Действительно, девяностые годы наполовину оправдали предвидение Чехова, и хотя естественные науки не выступили на первый план, однако именно материалистическое — и притом грубоматериалистическое — миропонимание характеризует собою последнее десятилетие XIX века. Что же касается "чего-то кисленького", освежающего, то нет никакого сомнения, что в литературе девяностых годов таким элементом явился именно М. Горький...

В пессимистическую, проникнутую духом отчаянья и неверия литературу эпохи общественного мещанства Горький внес живую, бодрящую струю веры в жизнь, веры в силы человека. Первые его рассказы относятся

к тому самому времени, когда Чехов впервые бросил вызов философии мещанства и впервые заговорил о красоте и жажде жизни ("Палата № 6", "Рассказ неизвестного человека" и др.). Но в это время Горький, сотрудник небольшой провинциальной газеты, не был еще известен широким кругам читающей публики; начало его известности относится к 1895 году (появление "Челкаша" на страницах "Русского Богатства"): таким образом, Горький начал работать одновременно с появлением в русской жизни марксистов. У них была одна общая основная черта: оптимизм был присущ в равной мере и марксистам и Горькому, и, быть может, именно потому на долю их выпал такой головокружительный успех. Конечно, литературное дарование Горького всегда бы пробило себе дорогу и увенчалось успехом, но ведь в девяностых годах не один ореол успеха окружал имя Горького: на него смотрели как на вождя интеллигенции, как на пророка нового откровения.

Молодое поколение девяностых годов, измученное социологическим пессимизмом народничества, убогим мещанством восьмидесятников, беспросветным страхом жизни Чехова — с жадностью приникло запекшимися устами к бьющему обильной струей свежему и бодрому оптимизму Горького, оптимизму человека, которого не задавили ни годы нужды и лишений, ни муки возмущенной чести, ни страдания тела и души. Если даже этот человек, вынесший так бесконечно много, смотрит на жизнь так бодро, с такой горячей верой, то неужели "нам" не победить общественного мещанства, неужели нам, испытавшим сотую долю его страданий, не завоевать новую и светлую жизнь!

"Неправда, что жизнь мрачна, неправда, что в ней только язвы да стоны, горе и слезы!.. В ней не только пошлое, но и героическое, не только грязное, но и светлое, чарующее, красивое. В ней есть все, что захочет найти человек, а в нем — есть сила создать то, чего нет в ней! Этой силы мало сегодня — она разовьется завтра! Жизнь — прекрасна, жизнь — величественное, неукротимое движение ко всеобщему счастью и радости. Я верю в это, я не могу не верить в это! Я прошел тяжелый путь... никто из вас и даже все вы вместе не знали столько горя, страданий и унижений, как я знал! О, да, я — знал!.. Но — жизнь прекрасна!.." Это слова Шебуева (в "Мужике"), но разве не с такими же именно словами обратился и сам Горький ко всей русской интеллигенции, разве не в этом

именно Standpunkt[1] всех его произведений девяностых годов? И в этих словах его был залог его успеха... Повторилось буквально то же, что и с проповедью марксизма: яркий оптимизм его привлек к себе сердца измученных людей... Вот почему и Горький является главнейшим выразителем надежд, чаяний и ожиданий последнего десятилетия XIX века. Однако мы впали бы в грубейшую ошибку, если бы, основываясь на всем вышеизложенном, причислили Горького к лику марксистов девяностых годов или сочли бы его их союзником. Правда, между ними были точки соприкосновения, и впоследствии даже Горький, как мы это увидим, действительно "уверовал в марксизм". Оптимизм Горького, его ярко выраженная симпатия к сильным людям, его отрицательное отношение к интеллигенции, его идеализация пролетариата — именно того класса, на который марксисты возлагали все свои надежды, — все это, конечно, роднило художественное творчество Горького с теоретическими построениями марксизма: недаром же Горький после двух-трех рассказов перешел из "Русского Богатства" в "Новое Слово", "Начало" и "Жизнь". Но в то же самое время основная точка зрения Горького на жизнь настолько расходилась с теоретическими основами марксизма, что Горький, быть может неожиданно для самого себя, послужил надежнейшим ферментом разложения того учения, которое взяло его под свое заботливое попечение.

Достаточно вспомнить для этого хотя бы рассказ Горького "Читатель". В нем Горький от своего лица, от лица своей совести восстает против непреложных законов действительности, создаваемых самим человеком, против оскудения идеалов, против умерщвления в человеке духа творчества. "Мы, кажется, снова хотим грёз, красивых вымыслов, мечты и странностей, ибо жизнь, созданная нами, бедна красками, тускла, скучна! Действительность, которую мы когда-то так горячо хотели перестроить, сломала и смяла нас... — так говорит нам alter ego[2] Горького... — Человек теперь не царь земли, а раб жизни, утратил он гордость своим первородством, преклоняясь перед фактами, не так ли? Из фактов, созданных им, он делает вывод и говорит себе: вот непреложный закон! И, подчиняясь этому закону, он не замечает, что ставит себе преграду на пути к свободному творчеству жизни, в борь-

[1] Отправной пункт *(лат.)*.
[2] Другой я *(лат.)*.

бе за свое право ломать для того, чтобы создавать..." И такие речи печатались на страницах марксистского журнала, в той же книжке, на тех же листах формулировавшего непреложные законы, отрицавшего всякое проявление свободного творчества жизни!

Итак, Горький — такой же глашатай марксизма, как Чехов — проповедник идеалов эпохи общественного мещанства... Едва ли кто-нибудь будет отстаивать теперь такие безнадежные положения; это не мешает, однако, и Чехову и Горькому быть тесно связанными каждому со своей эпохой: так же как Чехов необъясним вне эпохи общественного мещанства, так и Горький понятен только в атмосфере девяностых годов. Крайнее антимещанство Чехова находит свое объяснение в крайнем мещанстве его эпохи; нет поэтому ничего удивительного в том, что в эпоху, быть может, наиболее антииндивидуалистическую (социологически и этически) из всего XIX столетия в русской жизни появился Горький, в то время один из наиболее крайних "индивидуалистов" в русской литературе.

Необходимо, однако, оговориться; необходимо указать, что у Горького, подобно Чехову, есть различные периоды взглядов, воззрений и симпатий. Мы различаем два периода в литературном творчестве Горького до 1905 года, и границей между ними служит именно цитированный нами выше рассказ "Читатель" (1898), играющий роль водораздельной линии в стремнинах и высотах творчества нашего автора. С начала своей деятельности и приблизительно до 1898 года Горький идет от крайнего социологического индивидуализма к все более и более ярко проступающей общественности; он преодолевает наконец свой ультраиндивидуализм и во втором периоде своей деятельности (1898—1904) приходит к социологическому индивидуализму. Но зато, в том же втором периоде, все сильнее и сильнее вырисовывается в творчестве Горького этический антииндивидуализм, достигающий полной силы и рельефной наглядности в его последних произведениях конца XIX века.

II

Герои первых рассказов Горького — все эти Зобары, Радды, Ларры, Данко — крайние индивидуалисты, настолько крайние, что крайний индивидуализм их переходит в свою противоположность. Представители

красоты, силы и свободы в человеке, они кончают тем, что пытаются захватить эту силу и свободу в свое единичное пользование, а всем остальным людям предоставить роль рабов, смиренно подставляющих шею под ярмо. Мы уже не раз имели случай подчеркивать, что такой эгоизм есть, в сущности, антииндивидуализм, хотя и пытается разукрасить себя звонкими погремушками ультраиндивидуализма. Интересно отметить, что Горький очень скоро отделался от преклонения перед этой философией и отдал дань ей только в своих самых первых рассказах.

В "Макаре Чудре" (1891) он рисует нам столкновение двух одинаково сильных, одинаково свободных представителей крайнего индивидуализма, Радды и Зобара, которое неизбежно должно окончиться трагически именно потому, что и для Радды, и для Зобара их "я" стоит выше всего на свете и требует подчинения себе всякого другого "я". Зобар берет Радду в жены и думает этим покорить ее волю — своей, ее силу — своей силе, ее свободу обратить в рабство. "...Смотри, воле моей не перечь, — предостерегает он ее, — я все-таки свободный человек и буду жить так, как я хочу!.." Ответ Радды нетрудно предугадать: она требует, напротив, чтобы Зобар вполне покорился ей; он должен отрешиться от своей воли, от своей силы и свободы. "Поклонишься мне в ноги перед всем табором и поцелуешь правую руку мою — и тогда я буду твоей женой!.." Конечно, оба они погибают, так как не могут ни покориться друг другу, ни отказаться друг от друга; и Горький окружает память этих героев поэтическим ореолом. Он не ищет выхода из подобной коллизии, он не спрашивает себя, — что делать, чтобы крайний индивидуализм, воплощенный в сильных людях, не уничтожал сам себя, не поглощал себя собою? Его философия жизни, по-видимому, та, что в подобного рода столкновениях сильный одержит верх над слабым, вследствие чего получится разряд людей-господ и людей-рабов; если сойдутся в равном споре две равносильные индивидуальности, то они погибнут в борьбе, поглотят друг друга взаимно, как те знаменитые два льва, которые съели друг друга без остатка... Пусть гибнут — что за беда? И вся мораль истории Радды и Зобара выражена автором в следующих словах: "Идешь ты, ну, и иди твоим путем, не сворачивая в сторону. Прямо и иди. Может, и загинешь даром..." Культ силы, характерный для Горького, прорывается вполне ясно уже

и в этом рассказе; о культе этом речь впереди, а теперь проследим за дальнейшим развитием взглядов Горького.

Ошибочно было бы думать, что деление людей на господ и рабов имеет у Горького исключительно внешний смысл. Ведь подразделение это отнюдь не ограничивается взаимными отношениями людей, дело не в том, что люди-рабы порабощены людьми-господами: дело идет о господах и рабах жизни. Победа здесь не всегда тождественна с порабощением, иногда даже наоборот: в одном из своих произведений Горький называет победителем не того, кто достиг цели, а того, кто пал в борьбе за победу:

Кто честно смерть приял в бою,
Тот разве пал и побежден?
Пал тот, кто, робко грудь свою
Прикрыв, ушел из битвы вон...

("О чиже, который лгал, и о дятле — любителе истины", 1892 г.)

Мысль эта намечена также в рассказе "Старуха Изергиль" (1895), в эпизоде о горящем сердце Данко. Данко — господин жизни, но для людей он разорвал руками свою грудь и осветил горящим сердцем своим дорогу к лучшему будущему человечества. В этом же рассказе Горький резко осуждает тот крайний индивидуализм, который сводится в конце концов к обожествлению только своего "я": Зобар и Радда погубили друг друга, а Ларра гибнет сам от себя, гибнет от своей свободы и силы... Здесь Горький в своем индивидуализме соприкасается (хотя и поверхностно) с основным мотивом индивидуализма Достоевского — вспомним Кириллова, гибнущего под тяжестью открывшейся перед ним безмерной свободы.

III

И дальше творчество Горького идет в том же направлении. Он постепенно отказывается от крайностей своего примитивного индивидуализма, хотя и сохраняет свою любовь к силе, к сильному, гордому, свободному человеку, властелину жизни. Он не признает связующего человеческую личность начала — и готов уважать силу и свободу даже в каком-нибудь "князе" Шакро Птадзе. "Кто силен, тот сам себе закон" — такова философия Шакро. "Он умел быть верным самому себе. Это возбуж-

дало во мне уважение к нему", — прибавляет Горький. Этот "человек-стихия" в высшей степени интересен Горькому как дикий, жестокий, но цельный и сильный человек; ряд таких людей, из которых каждый — стихия, обрисован Горьким в рассказах "Мой спутник", "На плотах", "Хан и его сын", "Варенька Олесова" и др. (1896—1897). Но, ставя на вид силу и цельность этих людей, Горький отнюдь не идеализирует их, как идеализировал раньше Радду или Зобара; он восхищается непосредственностью Вареньки Олесовой, цельностью князя Шакро, грубой силой и любовью к жизни Силана Петрова, но в то же время он не скрывает от себя и отрицательных сторон своих героев. Правда, он и эти отрицательные стороны предпочитает серому мещанству жизни, но зато не идеализирует их безотносительно. Наоборот, чем дальше, тем больше подчеркивает он несимпатичные ему черты, отмечая их не только в разных театральных героях, вроде Ларры, или людях-стихиях, вроде князя Шакро, но и во всех своих босяках — типах, особенно симпатичных Горькому.

Для Горького "босяк", конечно, не идеал, но иллюстрация к антимещанским идеалам жизни. В босяке Горького подкупает его полная свобода, его независимость — от узких и душных форм жизни современного культурного человечества. Конечно, все босяки у Горького — "ультраиндивидуалисты", вполне и непримиримо враждующие со всеми формами общественности; для них нет преград, нет стеснений, раз дело идет об их личности. "...Я не стесняюсь... — заявляет один из них, — зачем бы мне это? Ради каких законов, я спрашиваю? Нет законов иных, разве во мне!.." "Морально или неморально поступаю я, — рассуждает он далее, — какое мне до этого дело? Я причиню кому-нибудь страдания — что ж из этого? — ведь и после этого небо будет голубым, а море соленым" ("Проходимец", 1898). "Что же? — волк прав..." — замечает по этому поводу Горький. Волк, конечно, прав: нельзя требовать морали долга от человека, лишенного всех нравственных прав состояния.

Кто и что осудило босяков на безысходное прозябание "на дне" — об этом после; теперь же надо заметить, что, считая босяков олицетворением протеста против мещанства современной культуры, глубоко ценя их любовь свободы, их независимость от условий мещанской жизни, Горький в то же самое время прекрасно видит, что на трех-четырех свободных представителей этих "бывших

людей" приходится целая толпа босяков, нисколько не лучших мещан высших слоев общества. Правда, он останавливался в своих произведениях именно на этих "немногих лучших" из бывших людей, противопоставляя их мещанству; но отсюда еще далеко до утверждения, что Горький идеализировал босяков как класс. Еще в 1895 году, когда Горький сотрудничал в "Самарской Газете"* в качестве простого хроникера, он неоднократно, и в резкой форме, делал вылазки против почтенного класса самарских босяков, именуемых там почему-то "горчишниками" (статьи в этой газете М. Горький писал под псевдонимом "Иегудиил Хламида").

Как бы то ни было, но в типах босяков Горький хотел, главным образом, нарисовать жизнь диаметрально противоположную мещанству обыденности; в этом — главное значение этого типа. Во всяком случае, после 1898 года именно в эту сторону направляет все свое внимание сам Горький; быть может, сюда толкнуло его желание осмыслить, объяснить сущность тех типов, которые были даны в предыдущих его рассказах, типов босяков, типов людей, неудовлетворяемых настоящим и вечно алчущих и жаждущих лучшего или худшего, но, во всяком случае, нового и необыденного. Лучшие из лишних людей доброго старого времени принадлежали именно к этому типу; главные герои Горького — это *лишние люди конца XIX века.* Они неизмеримо выше жалких "промежуточных людей" эпохи общественного мещанства — Горький настойчиво выясняет это, проводя между ними постоянные параллели; но в то же время они еще не достигли той гармонии духа, которая является у людей, перешагнувших и через аккуратное самодовольство мещанства, и через беспорядочное недовольство и стремление лишних людей. Вопрос о мещанах и лишних людях является, таким образом, той осью, вокруг которой обращаются все мысли Горького в года, следующие за написанием "Читателя": к этой эпохе относятся большие повести Горького — "Фома Гордеев" (1899), "Трое" (1900) и другие произведения.

IV

"Большинство людей — пятачки, ходовая монета... и вся разница между ними в годах чеканки. Этот — стерт, этот — поношен, но цена им одна, материал их одинаков, и во всем они тошнотворно схожи друг с дру-

гом..." Так говорит еще "Проходимец", с которым мы только что познакомились выше. "Но на свете есть особый род людей, — заявляет он же, — родившихся, должно быть, от Вечного Жида. Особенность их в том, что они никак не могут найти себе на земле места и прикрепиться к нему. Внутри их живет тревожный зуд, желание чего-то нового... мелкие из них никогда не могут выбрать штанов по вкусу, и от этого всегда неудовлетворены и несчастны, крупных ничто не удовлетворяет — ни деньги, ни женщины, ни почет..." Эти слова Горький мог бы выбрать эпиграфом к "Фоме Гордееву" и к "Трое".

Фома Гордеев — лишний человек. На фоне беспросветного мещанства нашей российской буржуазии вспыхивает и сгорает его бестолковая жизнь. К мещанству сословному, к буржуазии, к купечеству герой Горького и сам он относятся с непримиримой ненавистью. Можно, не преувеличивая, сказать, что сам Горький смотрит на купца глазами Аристида Кувалды из "Бывших людей". Купец Иуда Петунников — вот тип русского купца, тип беспросветно-темный, окрашенный, быть может, слишком по-суздальски — однотонной грубой кистью. Купец стремится к свету, к образованию — Горький сейчас же знакомит нас со Смолиным, Тарасом Маякиным или молодым Петунниковым: все это "молоденькие паучки" еще более страшны темной массе, чем их непросвещенные отцы. Купец жертвует десятки тысяч на общее благо — Горький сейчас же поясняет устами главного героя: "Заглотался, подавился, старый волк! Смерть чувствует и подло трусит... га-адина!" ("Мужик").

Таков же в общих чертах и облик старика Маякина в "Фоме Гордееве"; быть может, это — один из самых интересных типов, когда-либо созданных Горьким. Маякин — это современный Великий Инквизитор в миниатюре; его стремление, его цель — обезличить всех и вся, привести все к одному знаменателю, устроить на земле жизнь путем лишения человечества силы и свободы. Свобода непереносима для человека, даже для самого сильного и свободолюбивого, вроде Ларры; но, с другой стороны, лишение человека свободы вызывает его протест и противодействие. Как же быть? Теория Маякина такова: "Уж коли настало такое время, что всякий шибздик полагает про себя, будто он — все может и сотворен для полного распоряжения жизнью, — дать ему, стервецу, свободу! Нá, сукин сын, живи! Ну-ка, живи! А-а! Тогда воспоследует такая комедия: почуяв, что узда с него

снята, зарвется человек выше своих ушей и пером полетит и туда и сюда... Чудотворцем себя возомнит и начнет он тогда свой дух испущать... А духа этого самого, строительного, со-овсем в нем малая толика! Попыжится это он день-другой, потопорщится во все стороны и — в скорости ослабнет, бедненький! Сердцевина-то гнилая в нем... хе-хе-хе! Ту-ут его, — хе-хе-хе! — голубчика и поймают настоящие, достойные люди, те настоящие люди, которые могут... действительными штатскими хозяевами жизни быть... которые будут жизнью править не палкой, не пером, а пальцем да умом. Что, скажут, устали, господа? Что, скажут, не терпит селезенка настоящего-то жару? Та-ак-с... Ну, так теперь вы, такие-сякие, — молчать и не пищать! А то, как червей с дерева, стряхнем вас с земли! Цыц, голубчики! Хе-хе-хе!.. Ну и тогда-то вот те, которые верх в сумятице возьмут, — жизнь на свой лад, по-умному и устроят... Не шаля-валя пойдет дело, а как по нотам!"

Этический антииндивидуализм приводит к этическому мещанству — мы это имели случай заметить еще по поводу теорий Великого Инквизитора. Конечно, мелкому мещанину Маякину далеко до средневекового иезуита, чуть ли не олицетворения "умного духа пустыни", но в результатах оба они буквально сходятся. Нас не должны удивлять поэтому ни этический антииндивидуализм, ни мещанство Маякина: ведь и сам он если не великий, то, во всяком случае, малый инквизитор. "...Ежели видим мы, — проповедует этот малый инквизитор, — что, взяв разных людей, сгоняют их в одно место и внушают всем им там одно мнение — должны мы признать, что это умно... Потому — что такое человек в государстве? Не больше, как простой кирпич, а все кирпичи должны быть одной меры... понял? И людей, которые все одинаковой высоты и веса, — как я хочу, так и положу..." — "Кому же приятно кирпичом-то быть", — хмуро возражает Фома, на что Маякин победоносно замечает: "Речь не о приятном, а о деле..." "...Никому до этого дела нет", — рассуждает он в другом случае по такому же поводу, то есть никому нет дела до того, приятно ли что-либо личности, мучительно ли ей, плохо ли, хорошо ли: важно только общее, в котором частности сливаются в одно неразделимое целое. "Вот штаны твои, наверно, так же рассуждают, — иронизирует он далее, — какое нам дело до того, что на свете всякой материи сколько угодно? Но ты их не слушаешь — износишь да и бросишь..." Кирпич,

человеческая личность, штаны — все это предметы одинаковой ценности, по крайней мере одинакового качественного значения; все дело в количественной разнице. Человек — капитал, назначение его — быть пущенным в дело и принести этим пользу общему: "пущен он в обращение и должен для жизни проценты принести"; но при этом он не смеет выйти из той сферы обращения, которая для него назначена жизнью. "Если ты трубочист — лезь, сукин сын, на крышу!.. Пожарный — стой на каланче! И всякий род человека должен иметь свой порядок в жизни... Телятам же по-медвежьи не реветь! Живешь ты своей жизнью и живи! И не лопочи, не лезь, куда не надо тебе!.."

Вот он современный инквизитор во весь свой малый рост! И когда в заключительной сцене романа он осмеливается приписать себе и присным своим, российской буржуазии, все "устройство жизни"; когда себя и присных своих он называет "культурными", ибо "мы-то и имеем в себе настоящий культ к жизни, то есть обожание жизни, а не они (интеллигенция)! Они суждение возлюбили, мы же — действие"; когда мы слышим все это из уст малого инквизитора, то нам понятно жгучее озлобление Фомы, которым он отвечает на эту самодовольную похвальбу: "...Говорилось тут, что вы это жизнь делали... и что вы сделали самое настоящее и верное... О, с-сволочи!.. Что вы сделали? Не жизнь вы сделали — тюрьму... Не порядок вы устроили — цепи на человека выковали... Душно, тесно, повернуться негде живой душе... погибает человек!.. Душегубы вы... Понимаете ли, что только терпением человеческим вы живы?"

Но все это — только фон, на котором вырисовывается мятущаяся и не находящая себе места могучая и слабая фигура Фомы Гордеева. Перед нами вечный тип лишнего человека, тип вековой и всемирный, но особенно часто встречающийся именно в эпохи официального и общественного мещанства, резче и ярче всего проявляющийся именно на фоне окружающего его мещанства жизни. Таков и Фома. С мещанством мириться он не хочет, найти дорогу в жизни он не может и чувствует поэтому, что нет ему места в жизни. "...Лишнее все в нас... в душе лишнее... и вся жизнь наша — лишняя! Братцы! Я плачу... на что меня нужно? Не нужно меня!.." — так в пьяном экстазе изливается Фома, а трезвый он угрюмо обсуждает ту же тему: "Где же мое место? Где мое дело?.. Али я урод какой? У меня силы не меньше, чем у любого... На

что же она мне?.." Но он ошибается: он — несильный человек, и в этом трагедия его жизни.

Подобно всем лишним людям, он бессильно висит, как гроб Магомета, между зенитом и надиром; подобно всем лишним людям, он является ни павой, ни вороной, чем-то средним пропорциональным между мещанством и индивидуализмом. С одной стороны, его давит мещанство, и он старается столкнуть с себя давящую его тяжесть; он — далеко не мещанин. "Все живут себе... вертятся, суетятся, имеют каждый свой пункт... А мне — скучно", — заявляет он. "Мне темно и тесно... чувствую я — валится на плечи мне ноша, а что она? — понять я не могу... Стесняет... и не имею я от этого настоящего ходу по жизни..." "Нар-род! Как дерево... Живут тоже... а как? Никто не понимает. Лезут куда-то... и ничего ни себе, ни другому сказать не могут..." Но найти дорогу прочь от мещанства Фома не в состоянии — для этого он слишком слабый человек. Ему удалось стряхнуть с себя иго мещанства, но в открытой перед ним свободе он и погибает, погибает именно так, как это должно случиться по теории Маякина; он не в силах выработать из себя личность и гибнет под бременем свободы. "Какое все разное... — грустно думает он, — и люди, и женщины... и чувствуешь всегда разное..." В этом хаосе многоразличия он не находит опорного пункта. "Я хочу быть личностью... — заявляет Люба Маякина, — я — личность, потому что уже понимаю, как скверно устроена жизнь..." Фома, быть может, еще интенсивнее ее чувствует, как скверно устроена жизнь, но это не помогло ему почувствовать себя личностью, не помогло ему найти себе самоопределение. Он не может возвыситься до какой-либо обобщающей идеи, он не может найти "оправдание" человеческой жизни. Горький не находит выхода для своего героя — и для нас нет никакого сомнения, что в эти два мучительных года перелома своих воззрений (1898—1900) он не находил выхода и для самого себя. "Я сам еще не знаю, чего мне надо", — говорит Фома, и эти слова характеризуют настроение самого Горького этой эпохи.

V

Однако нельзя всю жизнь висеть между зенитом и надиром, нельзя остановиться и жить на какой-то мертвой точке жизненного пути. Выход должен быть; вперед или назад, но двигаться необходимо; вперед

— к гармоничному синтезу индивидуализма с общественностью, назад — к узкому и плоскому мещанству обыденной жизни. Следующее произведение Горького, повесть "Трое" (1900; не считаем неоконченного "Мужика"), отвечает категорическим "нет!" на второй путь решения вопроса. Возвращения к мещанству быть не может и не должно.

Илья Лунев, центральное лицо этой повести Горького, подобно Фоме Гордееву, от мещанства отстал, а к индивидуализму не пристал. Он имеет свою личность, за что и терпит гонение в мещанском кругу. Служащий человек, — поучает его хозяин, купец Строганый, — должен быть смирен и не иметь своего запаха; "он живет на всем хозяйском... У него ум хозяйский, честность тоже... А у тебя свое... Ну, это не порядок". Илья Лунев имеет что-то свое, и это заставляет его мучительно искать свою дорогу в жизни; дорогу эту он хочет найти в примирении с мещанством, в "чистой" и "приятной" жизни и в результате гибнет, оттого что хотел примириться с мещанством и удовлетвориться им.

Интересно проследить, как мало-помалу он сознает свою враждебность "чистым и приятным" идеалам мещанской жизни. Сначала "жизнь казалась ему простой, легкой и приятной. Его мечты принимали тоже простые и ясные формы: он представлял себя через несколько лет хозяином маленькой, чистенькой лавочки где-нибудь на хорошей, не очень шумной улице города... Вечером, закрыв лавку, он сидит в чистой и светлой комнате рядом "с ней", пьет чай и читает книжку..." Но уже первая встреча Лунева с Грачевым, оборванным, но жизнерадостным рабочим, нисколько не завидующим чистой и приятной жизни своего товарища, повергает Лунева в некоторое недоумение: он чувствует себя оттолкнутым от мещанского берега... "И Илья с непонятной ему тревогой в душе подумал: неужели Грачев не хочет того, чего все хотят? Чего можно хотеть еще, кроме чистой, спокойной, независимой жизни?.." И постепенно он начинает чувствовать, что его мечта о счастливом будущем выцвела и слиняла, что "в нем же самом есть кто-то, не желающий открыть галантерейную лавочку. Но жизнь брала свое, и скоро этот кто-то опять скрывался в глубь души..."

Таково глубоко характерное "раздвоение" Лунева, которое подчеркивает сам Горький; об этом своем раздвоении, замечает он, Лунев не любил говорить и ду-

мать... Но — "вот, наконец, мечта Ильи Лунева осуществилась": он стал хозяином галантерейной лавки. Первое время он совершенно доволен: "жизнь сразу стала приятной, легкой, в ней явился какой-то простой, ясный смысл..." "Ему нравился магазин и нравился почти весь уклад его жизни в эти дни. По сравнению с прежней эта жизнь была чище, спокойней, свободней. Но неужели он всегда будет жить вот так: с утра до вечера торчать в магазине, потом наедине со своими думами сидеть за самоваром и спать потом, а проснувшись, вновь идти в магазин?.." В нем уже начинается раздвоение, таинственный "кто-то" начинает в нем свою разрушительную работу; Грачев справедливо замечает Луневу, что этот "кто-то" должен в нем победить: "Не такой у тебя характер, чтобы всю жизнь смирно в мурье просидеть. И уж наверно — или запьянствуешь ты, или разоришься... что-нибудь должно произойти с тобой..." И Лунев скоро сам начинает понимать всю мерзость "чистой" и "приятной" мещанской жизни... той самой жизни, которая с таким обнаженным простодушием идеализирована в картине, висящей над кроватью Ильи.

Картина эта — образный символ всего мещанства; читатель не посетует на нас, если мы напомним ему содержание этой общеизвестной лубочной картины "Ступени человеческого века": в ней — краткое резюме всего того, что мы говорили на предыдущих страницах. На этой картине просто и аккуратно размерена вся человеческая жизнь. На первой ступени жизни перед нами "первые шаги" ребенка; пяти лет — он "играет"; десяти — он "ходит в школу" и т. д. и т. д. "На вершине лестницы он сидит в красном кресле, читает газету, а четверо детей и жена слушают его"; одеты все чисто и хорошо, лица у всех довольные... Затем человек нянчит своего внука, затем его "водят" (ему уже 80 лет), наконец, к столетнему старцу приходит смерть — и этим оканчивается картина. В этом — вся жизнь; остается принять ее и удовлетвориться ею. "Илья поглядывал на картину, и ему было приятно видеть жизнь человека, размеренную так аккуратно и просто... он был уверен, что на картине мудро и понятно написана, для примера людям, настоящая жизнь, именно так написана, как она и должна идти..." Так думал Илья в первое время, в медовый месяц своей торговли галантерейным товаром; но чем дальше шло время, тем он все более и более чувствовал, что "кто-то" сидящий в нем возмущается этой аккуратной и простой

жизнью. А когда однажды человек, которого он ценил высоко, при взгляде на эту картину с отвращением воскликнул: "Какая пошлость! Брр! Мещанство какое!" — то и сам Лунев ясно уразумел наконец, что та жизнь, которая казалась ему идеалом, есть жалкое, слепое и бессмысленное прозябание. "Обман все это... Разве так живут? — думает он теперь, рассматривая картину, и вдруг безнадежно добавляет: — Да и так если — тоже скука... Чисто, да не весело..." И, насмешливо разглядывая аккуратно размеренные "Ступени человеческого века", он кончает тем, что со злобой комкает картину и бросает ее под прилавок.

Так он окончательно порывает с мещанством, которым тщетно пытался удовлетвориться всю свою жизнь. Двойник, "кто-то", — победил. "Бросить надо все и — уйти... — решает теперь Лунев, — черт с ней, с чистой жизнью... Никакая жизнь невозможна для меня... Брошу и уйду... Буду ходить... А здесь — окончательно погубишь себя..." Но уже поздно: мещанская жизнь изломала его, у него нет сил — как и у большинства героев Горького — изменить свою жизнь, найти ей новое направление; его хватает только на то, на что хватило и Фомы Гордеева: на злобное и резкое обвинение мещанства, угашающего душу живу современного человека. "Что вы за люди? зачем живете? — обращается он к мещанам. — ...Чего вам надо? Я — порядочной жизни искал, чистой... нигде ее нет! Только сам испортился... Хорошему человеку нельзя с вами жить — сгниет. Вы хороших людей до смерти забиваете... Я вот — злой, да и то среди вас, как слабая кошка среди тысячи крыс в темном погребе... Вы — везде... и судите, и рядите, и законы ставите... Гады, однако, вы..." Это его последний расчет с мещанством и с мещанскою жизнью, последний крик злобы и отчаяния, не находящих себе другого исхода. Лунев мог бы теперь применить к себе стихи своего товарища, Пашки Грачева:

...Устало сердце —
Все нет пути!
Земля родная!
Хоть ты скажи мне,
Куда идти?

Но идти ему некуда: слишком его "забило" мещанство. Ему остается только разбить лоб о стену, символизирующую то мещанство, которое он тщетно пытался пробить лбом в течение всей своей жизни.

VI

Обе эти большие повести, "Фома Гордеев" и "Трое", в высокой степени характерны для начала второго периода литературной деятельности Горького. В них прежде всего сильно проглядывает "общественная точка зрения", стремящаяся подавить крайности индивидуализма; во-вторых, в них усиленно ставится и решается вопрос о мещанах и лишних людях. К чему пришел Горький? — это выясняется из следующего его произведения, в котором уже вполне определился Горький второго периода. Мы говорим о "Мещанах" (1901).

Крайний индивидуализм осуждается в "Мещанах" окончательно и бесповоротно; мало того, он ставится на одну доску с мещанством, ибо нигде до сих пор так наглядно не показал Горький близкого их родства, как именно в этом своем произведении. И он осуждает здесь не тот "ультраиндивидуализм", который под своим флагом провозит контрабанду самого "антииндивидуалистического" характера: мы уже не раз подчеркивали, что эгоизм, провозглашение прав исключительно своего "я", есть крайнее антииндивидуалистическое течение. Петр Бессеменов отнюдь не стоит на такой точке зрения: он говорит не только о своем "я", но и о личности вообще, считая ее, по существу, свободной и вполне независимой от общества; нужно ли указывать на то, что Горький, творец Челкашей, Зобаров и Радд, Мальв и Олесовых, вполне разделяет взгляды бывшего студента Петра Бессеменова?

Но едва ли нужно доказывать и то, что Горький, автор "Читателя", "Фомы Гордеева", "Трое" и "Мещан", вполне отрицательно относится к Петру, этому "мещанину, бывшему гражданином полчаса..." "Общество? Вот что я ненавижу! — восклицает Петр. — Оно все повышает требования к личности, но не дает ей возможности развиваться правильно, без препятствий. — Человек должен быть гражданином прежде всего! — кричало мне общество в лице моих товарищей! Я был гражданином... черт их возьми!.. Я... не хочу... не обязан подчиняться требованиям общества. Я личность. Личность свободна..." И в ответ на это исповедание веры автор заставляет Тетерева аккомпанировать на пианино протяжным, густым погребальным звоном... Ультраиндивидуализм Горького похоронен, и в "Мещанах" раздается над ним тягучий, похоронный звон.

Ибо Петр — сугубый мещанин. Это не лишний человек конца XIX века, нет, это тот "промежуточный человек", которого подарила нам эпоха общественного мещанства. Вот отец его, "мещанин" Бессеменов: это — типичный мещанин, сословный и духовный. "Ты в меру умен и в меру глуп; в меру — добр и в меру — зол; в меру честен и подл, труслив и храбр... ты — образцовый мещанин! Ты законченно воплотил в себе пошлость... ту силу, которая побеждает даже героев и живет, живет и торжествует..." — так ярко и метко характеризует Тетерев старика Бессеменова. Однако мещанство его — мещанство, далеко не столь страшное, как мещанство сына его, "индивидуалиста" Петра. Правда, Петр как будто бы ищет чего-то, мучается, чего-то хочет, к чему-то стремится, — но все это сводится на нет его полнейшей безличностью, которая так ясна для всех окружающих. Ведь даже старик Бессеменов, этот "образцовый мещанин", и тот сознает, что в его сыне нет чего-то самого главного в личности человека. "Ведь в каждом человеке должно быть что-нибудь свое... — говорит он по поводу своих детей, Петра и Татьяны, которая является точным отражением брата, — а они какие-то... ровно бы без лиц! Вот Нил... он дерзок... он разбойник. Но — человек с лицом. Опасный... но его можно понять... Э-эхе-хе!.. Я вот, в молодости, церковное пение любил... грибы собирать любил... А что Петр любит?"

И "образцовый мещанин" прав в своем суждении и осуждении: сын далеко опередил отца на пути мещанства, ибо мещанство отца было наполовину бессознательное, полурастительное, это было мещанство духовное, возросшее на почве узких форм жизни мещанства сословного; мещанство сына — это мещанство сознательное, с любовью культивируемое в глубине души, мещанство духовное, разорвавшее с мещанством сословным, мещанство "культурное" — самое отвратительное из всех возможных видов мещанства. Временное "возрождение" Петра, которым заканчивается пьеса, не может обмануть нас; да и невелика цена тому возрождению, к которому человека вели буквально чуть ли не за шиворот. Глубоко справедливы поэтому последние слова Тетерева старику Бессеменову: "...Не беспокойся!.. Твой сын воротится... Он не уйдет далеко от тебя. Он это временно наверх поднялся, его туда втащили... Но он сойдет... Умрешь ты — он немного перестроит этот хлев, переставит в нем мебель и будет жить, как ты, спокойно, разумно и уют-

но... Он переставит мебель и — будет жить в сознании, что долг свой перед жизнью и людьми отлично выполнил. Он ведь такой же, как и ты..."

Итак, в "Мещанах" Горький ясно понял тесную связь "ультраиндивидуализма" с "мещанством" и этим самым признал мещанскими все свои идеалы периода своей деятельности. Что же он поставил на место их? На это Горький пытается дать ответ слегка очерченным типом Нила. Конечно, слегка очерченным и неполным этот тип является, главным образом, "по не зависевшим от автора обстоятельствам", но тем не менее тип этот вполне ясен. Фома Гордеев и Илья Лунев победили духовное мещанство, нашли свою дорогу в жизни и обратились в Нила. В Ниле, по слишком очевидному намерению автора, мы должны видеть "здоровый индивидуализм", борьбу за общественность, вытекающую из борьбы за права личности... Конечно, Нил не мещанин, по крайней мере, не такой мещанин, как отец и сын Бессеменовы; однако нельзя не заметить, что именно на этом герое Горького впервые заметна тенденция автора подавить человеческую личность. Тот "этический антииндивидуализм", который с полной ясностью проявился в следующем произведении Горького, "На дне", звучит уже и в "Мещанах".

Идея равноценности человеческих личностей неприемлема для Нила; недаром Татьяна упрекает его в черствости и жестокости по отношению к людям. Мысль Нила, — и мысль очень неновая, — что помогать надо только сильным, найдет себе впоследствии дальнейшее развитие в "Дачниках"; но, несмотря на это, чувствуется, что и сам Нил вовсе уж не настолько сильный человек... Конечно, все наши симпатии на стороне Нила в его борьбе за права личности; у нас с ним одинаковая ненависть, но одинакова ли наша любовь? "Кто есть твой Бог?" — можем мы спросить Нила, а значит, и Горького словами "Читателя", произведшего такой перелом в творчестве нашего автора. Мы верим в те духовные ценности, которые несет с собой класс, считающий в своих рядах Нила; но было бы грустно и обидно, если бы эти ценности спокойно уместились в те старые мещанские формы, с которыми борется сам Нил. А ведь вероятное будущее Нила не сулит нам особенно резкого различия уклада его жизни от жизни Бессеменовых: женится он на Поле, заживут они мирком да ладком, на подоконниках их квартирки, вероятно, будет цвести герань, в углу комнаты — кадка с филодендроном... Эта эмблематическая

форма их жизни показывает, что они тоже, вероятно, только "переставят мебель" и новое содержание жизни втиснут в старые мещанские формы. Мы не спорим, быть может, дорога Нила совсем иная, быть может, в своей борьбе с общественным и официальным мещанством он получил терновый венец, тот венец, о котором еще Некрасов сказал, что

Есть времена, есть целые века,
В которые нет ничего желанней,
Прекраснее — тернового венка...

Если участь Нила была именно такова — то да будет ему триумф! Но ведь речь теперь не об этом: мы уже сказали, что в борьбе с жизнью мы идем рядом с Нилом; весь вопрос именно в том, что́ же лежит в идеалах Нила за областью борьбы, и в идеалах не только социальных и политических, но и в философских и этических. В этой области Нил М. Горького пока еще не дал ни намека на что-либо новое, а его туповатое самодовольство ("я все недурно делаю" и т. п.) сулит не особенно радужные перспективы нашим надеждам на новый уклад жизни, провозвестником которого является Нил. "Кто есть твой Бог?" — на этот вопрос у Нила нет положительного ответа; мы твердо верим, что Нил даст со временем на это не только отрицательный ответ, но пока в области этической и философской он его не дал. А потому еще совершенно неизвестно, перестроит ли он свой дом наново или только переставит в нем мебель; придется ли нам поминать его за здравие или за упокой — это вопрос открытый... Пока же приходится поступить по примеру той чеховской старушонки (из рассказа "Канитель"), которая просила дьячка записать воина Захара и за здравие и за упокой: "Ты, родименький, его на обе записочки запиши, а там видно будет..." Да, там видно будет, какие этические ценности внесет в мир вступающий в него класс; пока же нашей обязанностью остается борьба до конца рука об руку с ним против общего врага, против официального и общественного мещанства, какие бы многоразличные имена и клички оно ни носило.

VII

Тот зачаточный "этический антииндивидуализм", который мы видели в Ниле, находит свое полное выражение в следующем произведении Горького — "На

дне” (1902). Тип странника Луки долго считался какой-то аберрацией бессознательного творчества Горького, разрушением идеала сильного и энергичного человека, во имя мягкосердечия, жаления и т. п. ”альтруистических” объедков. Поэтому, прежде чем остановиться на этой пьесе Горького, мы слегка проследим эволюцию его взглядов на силу и слабость, после чего без труда убедимся, что в ”На дне” мы имеем вполне последовательное развитие взглядов Горького на смысл и значение человеческой личности.

Горький — поэт ”романтических” типов, апологет сильных духом людей: таков ходячий взгляд толпы на нашего автора. О ”романтизме” Горького — смешно говорить; наоборот, — надо подчеркнуть полное отсутствие романтизма в творчестве не только творца ”Мещан”, но и автора разных Зобаров, Мальв и им подобных. Но не в этом дело — обратимся к вопросу о сильных и слабых в произведениях Горького. Нетрудно убедиться, что, идя от крайнего возвеличения личности к не менее крайнему ее принижению, Горький в то же самое время шел от апологии сильных к оправданию слабых.

”Сильные люди” Горького — представители того крайнего индивидуализма, пророком которого он был в первую половину своей литературной деятельности; и во всем этом периоде культ силы идет у Горького рука об руку с этим его взглядом на личность. Радда и Зобар одинаково сильны, для них одинаково личность стоит впереди всего; но уже и здесь Горький видит, что герои его, в сущности, одержимы эгоистическими, а значит, и антииндивидуалистическими тенденциями: в этом вся слабость его сильных героев. В ”Старухе Изергиль” (1895) Горький уже осуждает чрезмерность силы эгоистического одиночества, воплощая эту силу в сверхчеловека Ларру, который гибнет от ужаса одиночества, ужаса безмерной свободы, от ужаса, погубившего в былое время безумца Кириллова, исповедовавшего ”Своеволие”. В избытке силы Ларры — его слабость. Впрочем, Ларра — тип исключительный; вообще же, всякая сила, утверждающая свое ”я”, глубоко симпатична Горькому этого периода. Чувствуется, например, что Горький во многом завидует ”кнэзю” Шакро Птадзе как ”человеку-стихии”, завидует его силе, его цельному признанию своего ”я” в гармонии со всем окружающим и во главе всей жизни. То же самое мы видим в ”Вареньке Олесовой” и в целом ряде других рассказов, написанных до 1898 года. В рас-

сказе ”Ошибка” мы встречаем следующее ставшее общеизвестным место: ”...морально это или неморально? Во всяком случае, это сильно, прежде всего сильно, и потому оно морально и хорошо...” Так и видно, как хочется Горькому во что бы то ни стало найти точку зрения, оправдывающую силу как таковую, как хочется ему петь песню ”безумству храбрых” и видеть в этой силе и в этом безумстве мудрость жизни.

И вот мы видим, как Горький, после тщетных поисков в этой области, переходит от апологии сильных к оправданию слабых; переход этот совершается в нем одновременно с движением от возвеличения личности к ее принижению. Перейти к оправданию слабых для Горького было тем легче, что все излюбленные его герои конца первого периода его литературной деятельности — слабые люди, только загримированные устрашающим образом и играющие роль сильных людей. Да, все так называемые горьковские типы, босяки — слабые люди, желающие быть сильными: это достаточно ясно показывают все лучшие рассказы Горького этого периода (1896—1898): ”Бывшие люди”, ”Супруги Орловы”, ”Коновалов” и др. Все это — люди, не умеющие найти своей ”точки” и бесплодно растрачивающие свои, быть может и большие, силы... Потенциально — они сильны, реально — они слабы, и слабость эта держит их прикованными ”на дне” жизни... Таковы все ”лишние люди” Горького, и этим они напоминают не столько лишних людей, сколько героев Лермонтова, сильных и слабых в одно и то же время; связь Горького с Лермонтовым для нас не менее очевидна, чем отмеченная выше связь Лермонтова с Чеховым. Демонический Печорин и... сапожник Орлов: между ними лежит дистанция огромного размера, но вовсе не незаполнимая пропасть, через которую нет перехода.

Как бы то ни было, но факт остается фактом: чем дальше шло время, тем все больше переходил Горький от апологии сильных к оправданию слабых. Обе эти точки зрения соединились в типах Сатина и Луки, к которым мы теперь и переходим. Интересно отметить мимоходом, что в то самое время, когда Горький писал ”На дне” (1902), он, пересматривая свои сочинения для нового издания (1903), вычеркивал и смягчал в них те места, в которых слишком ярко проступала апология силы. Так, например, как раз вычеркнуто в ”Ошибке” цитированное выше место о том, что ”сильно = морально”: в свое время это отметил Михайловский.

VIII

Еще в рассказе "Читатель" Горький, беседуя со своей совестью, выслушал от нее ряд упреков в исключительном служении "низкой истине", принижающей личность человека. "Твое перо, — обращается сам к себе Горький, — слабо ковыряет действительность, тихонько ворошит мелочи жизни, и, описывая будничные чувства будничных людей, ты открываешь их уму, быть может, и много низких истин, но можешь ли ты создать для них хотя бы маленький, возвышающий душу обман?.. Нет!.."

Неужели же нет? А все эти quasi-романтические Изергили, Зобары, Данко — что же иное, как не обман, возвышающий душу? Но, очевидно, Горький требует не такого "обмана", не апологии сильных, еще более принижающей слабых; он находит, что и слабые имеют право на жизнь, что слабых не должна давить правда. Идея эта не внезапно появилась у Горького: он высказывал ее еще в 1892 году, в рассказе "О чиже, который лгал, и о дятле — любителе истины"; впоследствии, в "Еще о черте" (1899), он еще резче подчеркнул свою нелюбовь к истине, принижающей человека. "Есть правда, которая нужна человеку, она обжигает с его сердца грязь и пошлость пламенем стыда, — да здравствует! И есть правда, которая, падая на голову человека, как камень, убивает в нем желание жить, — да погибнет!.." А следовательно, и — mutatis mutandis. — Да здравствует ложь, которая нужна человеку! Как видим, апология "лжи" постепенно созревала в творчестве Горького, пока не достигла зрелости в типе Луки.

Конечно, все эти ламентации о губительности "низких истин" и о благотворности "возвышающего душу обмана" всюду и всегда были основаны на недоразумении. Есть правда в мире фактов, и есть правда в мире идей; первая может упасть камнем на душу человека, вторая служит горнилом, очищающим и закаляющим личность; первую можно, а иногда и должно заменить возвышающим душу обманом, вторую же может заменить только опошляющий душу обман; первую — могий вместити да вместит, вторую — может и должен вместить каждый. Странник Лука усиленно старается заслонить от глаз слабых, несчастных людей первую правду, правду факта; для слабых — ложь факта, для сильных — правда факта, для тех и других одинаково — правда идеи: иными словами, правда для человека, а не человек для правды.

Конечно, не в этом антииндивидуализм Луки и Горького. Ложью факта Лука скрашивает последние дни умирающей Анны, внушает актеру надежду на возможность излечения, возбуждает человеческое сознание и негодование в Насте... "Я — личность, потому что уже понимаю, как скверно устроена жизнь", — может сказать про себя несчастная, истрепанная проститутка Настя словами другой горьковской героини. Лука пробудил сознание в Сатине, примирил с жизнью Клеща; вообще — "это он, старая дрожжа, проквасил нам сожителей", как говорят про него "на дне" после его исчезновения. И достиг он этого отрицанием правды факта. "Правды он... не любил, старик-то... — говорит про него Клещ, — очень против правды восставал... так и надо! Верно, какая тут правда? И без нее дышать нечем..." "Какая правда? Где правда?.. Работы нет... силы нет! Вот — правда! Пристанища... пристанища нету! Издыхать надо... вот она, правда! Дьявол! На... на что мне она, правда? Дай вздохнуть... вздохнуть дай!.."

Правда факта — для человека. В этом требовании, в этом стремлении воздать коемуждо по силам его, Горький только повторял то, что на три четверти века раньше его впервые провозгласил в русской литературе Пушкин; в этом *примате человека над истиной* — не антииндивидуализм, но индивидуализм Горького. "Старик — не шарлатан! — говорит Сатин о Луке. — Что такое правда? Человек — вот правда! Он это понимал... Я — понимаю старика... да!"

Но дело совершенно меняется, когда от правды факта мы перейдем к правде идеи: тут и Лука, и говорящий его устами Горький запутываются в сетях малого инквизитора. Человек, "каков ни есть, а всегда своей цены стоит", говорил Лука еще при первом появлении "на дне"; но в том-то и дело, что для него человек имеет цену не сам по себе, а только как неосуществленная возможность лучшего, высшего, значительного; для него человек не цель, а средство — в этом его основная правда, правда идеи, которую он не скрывает ни от сильных, ни от слабых духом. Зачем живут люди, в чем смысл их существования на земле? "А для лучшего люди-то живут, милачек! Вот, скажем, живут столяры и все — хлам народ... И вот от них рождается столяр... такой столяр, какого подобного и не видала земля; всех превысил, и нет ему во столярах равного. Всему он столярному делу свой облик дает... и сразу дело на двадцать лет вперед двигает... Так

же и все другие... слесаря, там... сапожники и прочие рабочие люди... и все крестьяне... и даже господа — для лучшего живут! Всяк думает, что для себя проживает, ан выходит, что для лучшего! По сту лет... а может, и больше для лучшего человека живут..."

Вот заветная, идейная "правда" Луки: человек — только материал для постройки "лучшего", только кирпич в общечеловеческом здании; сам по себе цены он не имеет, и ценен лишь исключительно как неосуществленная возможность "лучшего". Вместо теории этической равноценности человеческих личностей как самоцелей мы имеем здесь вполне антиэтическое воззрение на равноценность личностей как средств. "Все, милачек, все, как есть, для лучшего живут! *Поэтому-то* (курсив наш) всякого человека и уважать надо... неизвестно ведь нам, кто он такой, зачем родился и чего сделать может... может, он родился-то на счастье нам... для большой нам пользы?.." Вы видите: "уважать" человека надо только потому, что он — неосуществленная возможность, что каждый человек — средство для возможной пользы другим. Все люди равны, как средства; все люди — кирпичи, которыми вымащивается путь прогресса. В этой заветной "правде" странника Луки слышен отзвук речей "малого инквизитора", старика Маякина; но Маякина Горький судил и осудил, а странник Лука, очевидно, повторяет только слова автора. Два года спустя после написания "На дне" Горький старательно открещивался от "правды" Луки и называл этого лукавого старичонку "отрицательным типом"; пусть так, но, во всяком случае независимо от воли и сознания автора, Лука отнюдь не оставлял впечатления типа, неприятного автору; а если мы вспомним, что многие мысли Луки высказаны были Горьким еще в его "Коновалове", то мы придем к тому наиболее вероятному заключению, что от Коновалова через Маякина к Луке мы имеем все большее и большее приближение Горького к некоей основной для него идее.

Тщетной попыткой было бы искать противоядия от антииндивидуализма Луки в "великолепных" монологах Сатина. Почему-то обыкновенно считается, что Сатин только по недоразумению повторяет слова Луки, а сам проповедует диаметрально противоположные теории; отчего сложилось такое мнение — мало понятно. Правда, в Луке мы имеем оправдание слабых, в Сатине — апологию сильных; Сатин — сильный человек или, вернее, хочет казаться сильным. В этом их кажущаяся разница;

во всем остальном они также различными словами говорят одно и то же. ”Человек! Это — великолепно! Это звучит... гордо! Че-ло-век! Надо уважать человека! Не жалеть... не унижать его жалостью... уважать надо!..” Это — слова Сатина, и в них особенно находили противоречие словам и поступкам Луки, а ведь между тем это почти буквально слова самого Луки, который тоже понимал, что ”человек — вот правда!”, который хотя и смягчал правду факта слабому человеку, но никогда не унижал его жалостью, который настаивал именно на том, что ”всякого человека уважать надо”, что ”человек, каков ни есть, а всегда своей цены стоит...” Но главная мысль Сатина, главная его ”правда” не в этом, а в его этическом антииндивидуализме, в котором он, следовательно, опять-таки сходится с Лукой. Для Сатина человек — не цель, а средство, так же как и для Луки; подобно этому лукавому старцу, он для него — неважное частное, его влечет к общему: Лука тяготел к какому-то герою, в некотором роде сверхчеловеку, Сатин тяготеет также к сверхчеловеку, его герой — человечество. ”Человек — вот правда! — повторяет он неоднократно, — что такое человек?.. Это не ты, не я, не они... нет! Это ты, я, они, старик, Наполеон, Магомет... в одном! *(Очерчивает пальцем в воздухе фигуру человека.)* Понимаешь? Это — огромно! В этом — все начала и концы... Все — в человеке, все — для человека!..”

”Все — в Человеке, все — для Человека!” — так восклицает и сам Горький в одном из последующих своих произведений (”Человек”, 1903 г.), в котором он только развивает и дополняет мысли Сатина; мы видим, что он даже буквально повторяет их. Здесь этический антииндивидуализм Горького достиг крайнего своего предела; быть может, именно поэтому ”Человек” является таким неудачным, напыщенным, ходульным произведением. В нем восхваляется и превозносится Человек, призванный в мир для того, чтобы осветить его,

> расплавить тьму его загадок тайных,
> найти гармонию между собой и миром,
> в себе самом гармонию создать,
> и, озарив весь мрачный хаос жизни
> на этой исстрадавшейся земле,
> покрытой, как накожною болезнью,
> корой несчастий, скорби, горя, злобы,
> всю злую грязь с нее смести
> в могилу прошлого!..

Таким ложно классическим или, вернее, псевдоромантическим стилем написана вся эта "поэма" Горького... Но не в стиле теперь дело, интересно тут вот что: существует мнение, что мы здесь сталкиваемся с типичным индивидуализмом, с провозглашением примата человеческой личности над окружающим ее миром; в действительности же — как раз наоборот. Это уже не индивидуализм, а нечто диаметрально ему противоположное: это — возвращение к идеалам Пнина, это — конкретизирование человечества, это — абстрагирование человеческой личности в Человека: недаром Горький упорно пишет его с большой буквы. В этом огромном абстрактном человеке совершенно стушевывается живая, реальная человеческая личность; что такое человек для Сатина и для Горького? "Это не ты, не я, не они... нет! Это ты, я, они... в одном!" Вы видите: ты, я, он — не человеческие личности; человек — это нечто общее, огромное, бесконечное, это ты, я, он — в одном... И та фигура Человека, которую при этих словах Сатин очерчивает пальцем в воздухе, является лучшей эмблемой того бездушного, мертвого антииндивидуализма в этике, к которому в этом периоде своей деятельности пришел Горький.

Этим этическим антииндивидуализмом заканчивается второй период деятельности Горького. В своих произведениях последующих годов он не дал ничего нового по существу, хотя и изменил некоторые частности своих взглядов. Так, например, в "Дачниках" (1904) Горький резко осуждает Рюмина, который хочет применить философию странника Луки не только к факту, но и к идее, который желает отвернуться от "противоречий жизни" и закрасить их красивой ложью; так, например, в "Тюрьме" (1904) Горький окончательно порывает со своим старым, излюбленным противопоставлением людей рабов и господ и признает, что "одинаково вредно и позорно быть и рабом и господином..." Но его этический антииндивидуализм остался без перемены, и, как кажется, едва ли когда-нибудь Горький сумеет выбраться из этой трясины, в которую засасывает его то самое, ненавидимое им, мещанство.

IX

Дело в том, что Горький, подобно Чехову, "уверовал в прогресс"; более того, он "уверовал в социализм" и стал его верным адептом. Этим самым он прим-

кнул к тому большинству русской интеллигенции, которая была в общем социалистична еще со времен Белинского, Герцена и Чернышевского. Но дело в том, что Горький "уверовал в марксизм", и притом в марксизм русской чеканки, со всеми его слабыми сторонами. Мы уже имели случай отметить, что, по существу, Горький не был идеологом марксизма, точно так же как Чехов не был проповедником идеалов эпохи общественного мещанства; однако когда Чехов уверовал в идеалы "шигалевщины во времени", уверовал в плоскопозитивную теорию прогресса, то он пришел и к теории постепеновства, и к этическому антииндивидуализму. Это же повторилось и с Горьким: когда он "уверовал в прогресс" и примкнул к русскому марксизму, то он пришел к этическому антииндивидуализму, не говоря уже о том, что отразил в художественном творчестве многие слабые стороны и ошибки русского марксизма.

Так, например, в высшей степени характерно резко отрицательное отношение Горького к интеллигенции, характерное, как мы знаем, и для русских марксистов. С самого начала своей литературной деятельности Горький ядовито высмеивал всю нашу "так называемую" интеллигенцию; едва ли он понимал в то время, что, выступая против интеллигенции, он является сильным ее союзником, ибо в произведениях своих он насмерть поражал не интеллигенцию, а "культурное" общество, промежуточных людей восьмидесятых годов и продолжает поражать их до сих пор, в наивности души полагая, что бьет по голове ненавистной ему "интеллигенции". После знакомства Горького с марксизмом, то есть во второй период его деятельности (с 1898 г.), его ненависть к интеллигентным мещанам переходит во вражду ко всей русской интеллигенции, и Горький, сам того не замечая и с усердием, достойным лучшей участи, совершает экзекуцию над самим собой, на манер унтер-офицерской вдовы, которая сама себя высекла. Он не видел или не хотел видеть того, что сам он является типичным представителем этой же самой интеллигенции, плотью от плоти и костью от костей ее...

Конечно, Горький был вполне прав, нанося удары идеалам и людям эпохи общественного мещанства, представителям той quasi-интеллигенции, у которых души засыпаны хламом повседневных забот, которые прозябают вяло, скучно, книжно, которым всякие идеалы кажутся излишними, ненужными, отяготительными... "Ну, что

же небо? — пустое место... Как мне там ползать? Мне здесь прекрасно... тепло и сыро!" — так рассуждает Уж из "Песни о Соколе"; и действительно, к чему Ужам высокие идеалы? И без них они будут прекрасно прозябать на земле, в гнилой, но теплой атмосфере самосовершенствования, постепеновства и малых дел. Эти мещанские идеалы русского "культурного" общества имели в Горьком ожесточенного врага. "Жизнь испорчена! Она — скверно сшита!.. Не по росту порядочных людей сделана жизнь, говорю я. Мещане сузили, окоротили ее, сделали тесной..." Такова "культурная" жизнь, по мнению Тетерева, за которым стоит, конечно, сам Горький; это — чеховская мысль о мещанстве жизни, но мысль, развитая подробнее и указывающая на мещанские формулы современной культуры. "Нужно родиться в культурном обществе, — говорит Горький, — для того, чтобы найти в себе терпение всю жизнь жить среди него и не разу не пожелать уйти куда-нибудь из сферы всех этих тяжелых условностей, узаконенных обычаем маленьких ядовитых лжей, из сферы болезненных самолюбий, идейного сектантства, всякой неискренности — одним словом, из всей этой охлаждающей чувство и развращающей ум суеты сует" ("Коновалов").

В этом отрицании мещанских форм современной культуры Горький идет рука об руку со всеми представителями русской интеллигенции, предполагая, что идет против них; он осуждает русское "культурное" общество и составляющих его "дикарей высшей культуры", которые самоублажаются идеей роста культуры, в то время как этот столь утешающий их прогресс является для Горького замечательным процессом, веско подтверждаемым ежегодным ростом тюрем, кабаков и домов терпимости ("В степи"). Дикарей высшей культуры это, конечно, нисколько не смущает; они чувствуют себя прекрасно в атмосфере самосовершенствования и малых дел. Таков, например, знаменитый Иван Иванович из рассказа "Еще о черте" (1899). "По душевному складу своему это был человек "интеллигентный", а профессией его было стремление к достижению духовного совершенства, которое он и внедрял в себя ежесуточно путем продолжительных бесед со знакомыми и посредством чтения душеполезных книг". Мы уже хорошо знакомы с этими промежуточными людьми и их "вареными душами". Неудивительно, что черт с ужасом чуть не открещивается от такой души: "Вашу душу? О, нет! Нет, пожалуйста... мне

не надо... Помилуйте?! Куда мне ее?"; неудивительно, что когда черт извлек из Ивана Ивановича честолюбие, злобу, трусость и нервность, то бедный промежуточный человек утратил всякое содержание; от него остались только одни бессодержательные междометия, на лице сияла блаженная улыбка прирожденного идиота, и голова издавала звук пустого бочонка...

В "Дачниках" Горький еще раз наносит удар людям и идеалам эпохи общественного мещанства. Не стреляет ли он из пушек по воробьям? Нам кажется, что нет: хотя промежуточные люди уступили свое место новым людям конца XIX и начала XX века, но все же они еще не окончательно сошли со сцены; еще много есть дикарей высшей культуры. Им-то и наносит тяжелые удары Горький. Перед нами проходит ряд мещан, мнящих себя "интеллигентами": тут адвокат Басов, инженер Суслов, писатель Шалимов — все стоят и все дополняют друг друга. "Мы — интеллигенция страны", — гордо говорит про себя и присных своих Басов, типичный дикарь высшей культуры, идеалы которого целиком взяты напрокат из эпохи общественного мещанства. "Все совершается постепенно... — восклицает он, — эволюция! эволюция! Вот чего не надо забывать!" "Наша страна, — так философствует он, — прежде всего нуждается в людях благожелательно настроенных. Благожелательный человек — эволюционист, он не торопится... Благожелательный человек изменяет формы жизни незаметно, потихоньку, но его работа есть единственно прочная..." Другой дикарь высшей культуры, Суслов, тоже считает себя принадлежащим к интеллигенции, но в то же время открыто исповедует взгляды самого тусклого мещанства. Он не допускает возможности существования человека, который смеет быть самим собой, о себе он, не обинуясь, говорит следующее: "Я — рядовой русский человек, русский обыватель! Я обыватель — и больше ничего-с! Вот мой план жизни! Мне нравится быть обывателем... Я буду жить, как я хочу! И, наконец, наплевать мне на ваши россказни... призывы... идеи!" А вот и еще один дикарь высшей культуры — весельчак и говорун Замыслов. "Мы все... люди сложные, — заявляет он, — именно эта сложность нашей психики и делает нас лучшими людьми страны, сиречь интеллигенцией..." И в ответ на все это Горький, устами Варвары Михайловны, неожиданно для самого себя высказывает очевидную истину: "*Интеллигенция — это не мы!* Мы — что-то другое... Мы

— дачники в нашей стране... какие-то приезжие люди. Мы суетимся, ищем в жизни удобных мест... мы ничего не делаем и отвратительно много говорим..." Горький бессознательно почувствовал наконец, что не с интеллигенцией боролся он в своих предыдущих произведениях, а, наоборот, шел рука об руку с интеллигенцией в ее борьбе против мещанства, против дикарей высшей культуры. Интеллигенция — это не приват-доцент Полканов, не мещанин во гражданстве Петр Бессеменов, не либеральный Иван Иванович, интеллигенция — это не Шалимовы, Басовы, Сусловы, Рюмины и tutti quanti[1]; это — только дикари высшей культуры, которых Горький злобно клеймит устами Власа:

Маленькие, нудные людишки
Ходят по земле моей отчизны,
Ходят и — уныло ищут места,
Где бы можно спрятаться от жизни.
Все хотят дешевенького счастья,
Сытости, удобств и тишины,
Ходят и — все жалуются, стонут,
Серенькие трусы и лгуны.
Маленькие, краденые мысли...
Модные, красивые словечки...
Ползают тихонько с краю жизни
Тусклые, как тени, человечки.

Это — не интеллигенция! нет! Это — не "соль земли", это — "дикари высшей культуры", это — quasi-интеллигенция, завязшая в трясине жалкого мещанства. Именно к этим "дачникам", именно к этим дикарям высшей культуры относятся рассеянные повсюду у Горького обличительные и блистающие пафосом тирады против "так называемой" интеллигенции. "Я собрал бы остатки моей истерзанной души и вместе с кровью сердца плюнул бы в рожи нашей интеллигенции, чер-рт ее побери! Я б им сказал: букашки! вы, лучший сок моей страны! Факт вашего бытия оплачен кровью и слезами десятков поколений русских людей, о! гниды! Как вы дорого стоите своей стране! Что же вы делаете для нее?.." Это — по отношению ко всей quasi-интеллигенции вообще, а вот специально по адресу благожелательно настроенных: "Я сказал бы им: вы! Вы слишком много рассуждаете, но вы мало умны и совершенно бессильны и — трусы все вы! Ваше сердце набито моралью и добрыми намерениями,

[1] Им подобные *(итал.)*.

но оно мягко и тепло, как перина, дух творчества спокойно и крепко спит в нем..." Понимает ли Ежов ("Фома Гордеев", 1899 г.), что́ он хочет: "плюнуть в рожи" только "так на̀зываемой" интеллигенции? Понимает ли он, что в своем желании "плюнуть в рожи" настоящей интеллигенции, без кавычек, он плюет в лицо самому себе? Если Ежов и не понимал этого в 1899 году, то пятью годами позже это поняла Варвара Михайловна: "интеллигенция — это не мы", не те, которым Ежов хотел плюнуть в глаза остатками своей истерзанной души и кровью сердца; интеллигенция, по мысли Горького, это Нил — ("Мещане"), Марья Львовна, Соня, Влас...

Но как слабы, как туманны эти положительные типы истинных "интеллигентов!" Отчего бы это? Конечно, тут сыграли роль и обстоятельства, от автора не зависящие, но не в этом одном дело; если бы даже Нил или Марья Львовна могли быть обрисованы и ярко выставлены как убежденные агитаторы и деятели, горячие пропагандисты идей социал-демократизма, то и тогда была бы сделана только половина дела. Ведь наши социальные идеалы — еще не все в нашем мировоззрении, они только дань внешнему, воздаяние кесарева — кесарю; кроме общественной стороны вопроса есть еще сторона индивидуальная, этическая, дань внутреннему миру человека, воздаяние богу — божьего. Я жажду всеобщей свободы, я работаю во имя социального и экономического равенства людей, я верую в грядущее всемирное братство, — все это прекрасно, но это еще не весь ответ на вопрос: "Како веруеши?", это еще не полное мировоззрение человека. Либерально-демократическая программа, ортодоксальный социал-демократизм, та или иная политическая платформа — это не только не весь человек, но даже и не большая его часть: его этика остается для нас вполне неизвестной. Когда Горький (в "Дачниках") казнит "декадентку" Калерию за ее пренебрежительное отношение к социальному вопросу, то это ею вполне заслужено; декадентство, действительно, старалось поставить себя выше вопроса о голодных и раздетых, об униженных и оскорбленных. "Ждут обновления жизни от демократии, но, спрошу вас, кто знает, что это за зверь — демократ?" — лениво вопрошает Шалимов. "Да, да! Вы тысячу раз правы!.. — взволнованно отвечает Калерия. — Это еще зверь, варвар! Его сознательное желание одно — быть сытым..." Демократические идеалы свободы, равенства, братства кажутся Калерии слишком низмен-

ными: "Ты называешь великим и красивым эти холодные, лишенные поэзии мечты о всеобщей сытости?" — иронически вопрошает она. Конечно, во всем этом Калерия тоже типичная мещанка, узкая и нетерпимая. Но она права тысячу раз, когда она ищет в демократизме нравственную, внутреннюю сторону, когда она хочет узнать, что стоит у демократа за социальными идеалами: "Во что он верует? В чем его культ?" Горький склонен отрицательно отнестись к такому глубоко важному вопросу; он готов впасть в узость, противоположную узости Калерии, он готов принять средство за цель и совершенно исключить из области исканий демократизма все трагические антиномии и запросы этики и, в широком смысле, религии. Об этом будет еще речь; а теперь еще несколько слов об отношении Горького к интеллигенции и о той субъективной правде, которая лежит на стороне Горького. Для этого обратимся к "Мужику" (1900).

X

В "Мужике" Горький нас ведет в общество типичных, с его точки зрения, интеллигентов и заставляет "мужика" прочитать над ними отходную. Здесь перед нами и умеренно-либеральный доктор, родной брат добродетельного Ивана Ивановича, солидный и порядочный человек, давным давно порешивший все жизненные вопросы; вот, далее, Малинин, мягкий и симпатичный человек, но ноющий, жалкий неврастеник — из него впоследствии Горький сделал Рюмина в "Дачниках"; вот милая, славная, но безнадежно глуповатая Татьяна Николаевна, вот Тетерев, носящий фамилию Кирмалова, и т. д. и т. д. Среди всех этих интеллигентных мещан единственным живым элементом является юноша Сурков; его устами Горький высказывает немало ядовитых истин всем этим представителям "так называемой" интеллигенции, называя их бесцветными людьми, неспособными проторить в жизни никаких новых тропинок. "Всю вашу жизнь вы будете шагать по старым дорогам, потихоньку, гуськом друг за другом, как слепые... потому что вы только усердные и верные... лакеи ваших идей. Вы идете не в ногу с ними, а сзади них..." Это очень метко и хорошо сказано, но еще лучше Сурков характеризует quasi-интеллигенцию, с ее устарелыми идеалами эпохи общественного мещанства, знакомя героя рассказа, архитектора Шебуева, с перечисленными нами выше интел-

лигентными мещанами. "Вы находитесь среди дворовых людей российского свободомыслия! — говорит Шебуеву Сурков. — Российское свободомыслие давно уже легло татарским игом на раболепные умы русских людей... И все, здесь присутствующие, закованы в кандалы свободомыслия, сидят в колодках разных измов, и сами же оные колодки все туже стягивают. Это на языке рабов именуется саморазвитием и составляет обычное русского интеллигента занятие, чрезвычайно сладостное ему..."

Но дело не в Суркове. Сурков — это только типичный "фермент разложения", не умеющий создать ничего положительного; его положительная сторона в том, что он отрицает мещанство: дальше этого каламбурного определения Сурков неопределим. Он ненавидит мещанство, он ненавидит "порядочного" человека: "Все порядочные люди — это идейные мещане... Порядочность — мещанский идеал", — заявляет он; он ненавидит схему, трафаретку, шаблон, и ему хочется сунуть палку в мозги "порядочного человека" и спутать строгий порядок, царящий в его голове. Но пусть завтра же мещанство будет сметено с лица земли — и Сурков сейчас же станет в оппозицию тому, чтó появится на месте мещанства, чтó бы это ни было; недаром сам Сурков сознается: "Я страдаю припадками противоречия всему существующему..." Итак, не в Суркове дело; нам интересен Шебуев, главный герой "Мужика".

Шебуев читает отходную интеллигенции — мы уже знаем, к какой части интеллигенции эта отходная могла относиться. Но здесь Горький идет дальше, чем в каком бы то ни было другом своем произведении: читая отходную одной части интеллигенции, он в то же время вскрывает одну отрицательную черту, общую всей интеллигенции в ее целом. Отходная читается Бессеменовым, Иванам Ивановичам, Кропотовым (так фамилия аккуратного и умеренного доктора из "Мужика"), но в то же самое время и все представители не так называемой, а истинной интеллигенции получают от Горького вполне по адресу заслуженное обвинение в некоторой сухости, в доктринерстве, в книжности, вообще — в чрезмерной, утрированной "интеллигентности". И в этом Горький совершенно прав.

"Жизнь — этот прекрасный процесс созидания идей, накопления красоты и мудрости, неустанного творчества новых форм, процесс таинственный, глубоко интересный и радостный, да! радостный! — жизнь мы не любим. Любим мы какую-то частность, что-то выдуманное на-

ми... только не идеал новой жизни!.. Личный опыт каждого из нас поразительно ничтожен. Ведь мы жизни не знаем — с детства учимся грамоте, лет по десяти кряду, а потом живем в углах на содержании своего воображения. Кормимся мы больше литературой, а здоровую пищу непосредственного впечатления наш мозг отказывается переваривать. Когда жизнь насмешливо бросает нам в лицо одним из своих бесчисленных противоречий, мы тотчас беремся за книгу, чтоб посмотреть — а что там по этому поводу написано! И только... Да, мы питаемся по преимуществу книгой и слишком развили наш ум в ущерб здоровью чувства..."

Да, все это бьет прямо в цель. Даже лучшая часть нашей интеллигенции всегда была слишком "интеллигентной"... Умел ли Белинский наслаждаться шелестом леса, шумом моря? Умел ли он отдаваться чувству любви непосредственно, не рационализируя? У него не было других интересов, кроме общественных и литературных, для него не существовала ни природа, ни история, ни красота непосредственного впечатления; характерен рассказ Герцена о полном равнодушии Белинского к историческим местам Парижа: какое ему дело до какой-то Бастилии, если в русской литературе появился "Антон Горемыка"!.. Любовь Белинского к Бакуниной — какой это классический образец горячего чувства, скованного путами рационализирования!.. Горький прав: у нас интеллект почти всегда подавляет инстинкт (беря это слово в самом его общем значении), чувство подавляется разумом, сердце — умом; быть может, именно поэтому у нас ум с сердцем в ладу, в таком ладу, в котором могут находиться мощный властелин с закованным рабом... Здесь — опасность для интеллигенции забыть заветы индивидуализма и уродливо развить человеческую личность только в одну сторону. Развитие интеллекта не есть самодовлеющая цель в развитии человеческой личности: суббота для человека, а не человек для субботы. Мы не согласны с Горьким, когда он рекомендует полагать пределы росту интеллекта, "чтобы он не опережал человека", так как видим другой выход в одновременном и параллельном развитии "инстинкта", так как мы убеждены в возможности совмещения глубины и широты в человеческой личности; но, во всяком случае, примат "интеллекта" над "инстинктом" в его крайнем проявлении и с нашей точки зрения заслуживает резкого осуждения.

"Мысль странная... — возражает Шебуеву доктор Кропотов, снисходительно улыбаясь, — а если этот рост интеллекта создаст из человека Канта, — что вы скажете?"

"Что скажу? А скажу, что Кант был очень жалкий и уродливый человек, ибо он не знал ничего в жизни, кроме своей философии. Но все-таки он — Кант, и пускай он жалок, пускай он — только жертва нам, нашему стремлению познать тайны бытия... Пускай он всю жизнь думал и, быть может, никогда не чувствовал, что он живет. Его несчастье полезно для нас, оно — наша гордость и слава. И, разумеется, для общей пользы жизни нужны такие люди, что не мешает мне считать их уродами. Нужно быть именно Спинозой, а не человеком, чтобы наслаждаться созерцанием пауков, пожирающих друг друга, и не пожелать иного наслаждения. Таких... мудрецов я не сочту людьми: не могу! Я буду изумляться силе их мысли и даже преклонюсь пред этой силой, но односторонне развитой человек — не идеал человека. Канты и Спинозы — только огромные головы, Бетховены — только изумительно развитые уши и пальцы. А жизнь хочет гармонического человека — человека, в котором интеллект и инстинкт сливались бы в стройное целое. Нужен человек, все способности которого были бы приведены в строй равномерный и, одна другую оттеняя, всегда все и всегда гармонически откликались бы на каждое впечатление бытия. Нужен человек... не только все понимающий, но и все чувствующий. Человек должен быть всесторонен, и лишь тогда он будет жизнеспособен и жизнедеятелен, то есть будет уметь не только применяться к жизни, но и изменять ее условия сообразно росту своего *я*..."

Какие неожиданные слова от уверовавшего в марксистскую догму автора! Ведь все это не что иное, как варьяции на тему, давным давно развитую Михайловским! Борьба за индивидуальность, по терминологии последнего, есть именно приспособление условий среды к своему *я;* Михайловский требует именно всесторонности развития и именно как такую всесторонность определяет человеческую индивидуальность. И поскольку Горький стоит на такой точке зрения, поскольку он призывает к борьбе за индивидуальность, за всесторонность, яркость и полноту человеческой личности, — он является представителем яркого индивидуализма, красной нитью проходящего через все его творчество. Это его десница; но в то же время происходит работа и его шуйцы: перед

нами проходит, с патетическими выкриками, "нарумяненный трагический актер, махающий мечом картонным" — абстрактный "Человек", раздается бессильное шамканье странника Луки, проповедующего, что человек — только средство. Мы видели, что такая же борьба десницы с шуйцей имеет место и у Чехова; оба они не сумели привести в гармоническое созвучие все свои воззрения. "Я верю и в целесообразность, и в необходимость того, что происходит вокруг, но какое мне дело до этой необходимости, зачем пропадать моему *я*?" — уверенно пишет десница Чехова ("Рассказ неизвестного человека"). "Я не знаю ни одной книжной истины, коя для меня была бы дороже человека! Человек есть вселенная, и да здравствует вовеки он, носящий в себе весь мир!" — не менее твердо и уверенно выписывает десница Горького ("Фома Гордеев"). Но тут же рядом продолжают свою работу и шуйцы Горького и Чехова. И если у Чехова десница побеждает шуйцу, то победа эта, как мы видели, не спасет его от раздвоения; Горького эта победа не спасет от этического антииндивидуализма. Горький стоит на твердой почве, когда в ответ на чеховскую веру в прогресс — "Как прекрасна будет жизнь на земле через двести—триста лет!" — заявляет, что эта жизнь должна быть прекрасной немедленно же. Должна быть — и может быть: для этого стоит только "жить вовсю", "жить во все стороны", а не прозябать в углу, на содержании своего воображения. Вообще —

...Хочешь жить — будь смелей!
Страх и жалость отбрось!
Только сердце свое ты жалей,
Только с ним не пытайся жить врозь!

("Сказка о маленькой Фее и молодом Чабане"; см. "Самарская Газета", 1895 г., № 98—107.)

Но лишь только Горький переходит к славословиям и акафистам абстрактному Человеку, как приближается к мещанству вместе с Чеховым, пытающимся отстоять идеалы "шигалевщины во времени"...

XI

Нам нет необходимости много распространяться на тему об антимещанстве Чехова и Горького; можно только подчеркнуть еще раз, что Горький клеймил мещанство формы, в то время как Чехов остановил-

ся в раздумье перед мещанством самой жизни как таковой. Нечего доказывать, что формы современной жизни были ему ненавистны не менее Горького; по крайней мере, еще за десять лет до появления босяков Горького в широкой публике Чехов дал нам апологию скитальчества или, вернее, указал, что скитальчество не нуждается ни в какой апологии. "Подобно большинству людей, он питал предубеждение к скитальчеству и считал его чем-то необыкновенным, чуждым и случайным, как болезнь, и искал спасения в обыкновенной будничной жизни. В тоне его голоса слышалось сознание своей ненормальности и сожаление. Он как будто оправдывался и извинялся", — рассказывает Чехов про одного из своих серых, будничных героев и прибавляет от себя: "...как бы удивились и, быть может, даже обрадовались все эти люди, если бы нашлись разум и язык, которые сумели бы доказать им, что их жизнь так же мало нуждается в оправдании, как и всякая другая..." ("Перекати-поле").

Вот ответ Чехова на разные запросы героев Горького, вроде Фомы Гордеева, о том, где и в чем найти оправдание жизни; зато и у Горького мы найдем ответ тем чеховским героям, которые считают смысл жизни, "оправдание" ее — в труде (например, Тузенбах и Ирина в "Трех сестрах"). "Это неверно, что в трудах — оправдание... — заявляет Фома Гордеев, — которые люди не работают совсем ничего всю жизнь, а живут они лучше трудящих... это как? А трудящие — они просто несчастные... лошади!.." Да, не в буржуазном строительстве и не в антибуржуазном скитальчестве "оправдание" жизни, смысл ее; это — только формы, в которые может быть влито любое содержание.

Какое содержание находим мы у Чехова и Горького? Одинаковое: оба они "уверовали в прогресс", оба имеют идеалом сравнительно ближайшее будущее. Горький вполне определенно возлагает свои надежды на пролетариат, Чехов неопределенно ждет рая на земле через "двести—триста" лет. Вот как смотрит Горький на русскую жизнь XIX века: "Был у нас интеллигент-дворянин, — говорит он устами Шебуева, — он на своих плечах внес на родину культуру Запада, создал огромные, вечные ценности и — все-таки отцвел, не окупив, может быть, и половины тех затрат, которые употребила страна на то, чтобы взрастить его... На смену ему явился интеллигент-разночинец. Этот дешево стоил стране: он явился в жизнь ее как-то сразу и своей огромной силой поднял

страшный груз. Он надорвался в труде и ныне тоже отцветает... Может быть, он возродится? Не знаю... не охотник я до гаданий... Вижу — он отцветает. *Это ведь про него говорил я давеча.* (Подчеркиваем это признание Шебуева, дополняющее его "отходную" интеллигенции, приведенную выше...) На смену ему идет мужик, рабочий-интеллигент, и в то же время растет буржуа — купец-интеллигент... Посмотрим, что сделает мужик..." У Чехова менее определенны его политические симпатии; независимо от классовых отношений он вообще ждет "от жизни" спасения людей от мещанства: он ждет от будущего "легкой, удобной и приятной" жизни; но именно эта некоторая неопределенность Чехова ставит его впереди слишком определенного Горького. На современную историческую сцену выступает рабочий-интеллигент, заявляет Горький. "Во что он верует? в чем его культ?" — спрашивает его декадентка Калерия. Конечно, Калерия узка, нетерпима, мещанка; она не понимает значения социального фактора в жизни человека, хочет поставить себя выше него; все это так, но тем не менее вопрос ее имеет несравненно более существенное значение, чем это полагает она сама, а за нею и Горький. Идет новая жизнь, но неужели она уложится в старые мещанские формы? — вот значение этого вопроса, мимо которого Горький проходит с таким высокомерным пренебрежением... Но отвечать на такой вопрос молчанием — опасно; это молчание — лишь тонкий волосок, отделяющий индивидуализм Горького от того самого мещанства, которое ему так ненавистно и к которому он так близко подошел.

Творчество М. Горького после 1905 года не дало русской литературе ничего нового по существу. Это не значит, чтобы правы были те шипящие голоса, которые как раз около этого времени провозгласили "конец Горького". Наоборот: именно с тех пор и начался расцвет литературной его деятельности, появился ряд замечательных произведений, вроде "Исповеди", по сравнению с которыми все предыдущие его вещи были лишь "пробою пера". Ему удалось создать наконец книгу, которая будет иметь в русской литературе непреходящее значение: это — художественная его автобиография ("Детство", "В людях" и след.). Но именно сравнительно слабые "пробы пера" связали неразрывно М. Горького с его эпохой — он навсегда останется идейно связанным с эпохой 90-х годов: недаром именно в это десятилетие он был

"властителем дум". Девятисотые годы, в связи с эволюцией общественного мировоззрения, выдвинули вперед Леонида Андреева, тоже тесно спаянного со своей эпохой. Чехов, Горький, Андреев — эти три имени характерны для трех десятилетий развития русской жизни и русской общественной мысли. Насколько Чехов был характерен для восьмидесятых годов, настолько же все значение М. Горького падает на девяностые годы. Вне их — он не может быть ни понят, ни по заслугам оценен.

В заключение подчеркнем еще раз центральный факт — несомненность принижения человеческой личности у Чехова и у Горького. Идеалы Достоевского не были твердо усвоены русской интеллигенцией. К ним вернулось идеалистическое течение русской общественной мысли конца XIX века, вышедшее из недр разлагавшегося русского марксизма.

Глава XXVII
"Идеалистический индивидуализм"

I

Великий раскол русской интеллигенции девяностых годов привел, как мы видели, к разложению ортодоксального марксизма и гибели ортодоксального народничества: народничество это погибло под ударами марксизма, а марксизм разложился от внутренних противоречий. Ортодоксальный марксизм опирался на "перевернутого вверх ногами Гегеля"; всю шаткость этой оригинальной точки опоры ясно показало критическое течение в марксизме: достаточно было легкого толчка, чтобы перевернутый вверх ногами Гегель тяжело рухнул вниз, увлекая в своем падении и ортодоксальный марксизм, тщетно пытающийся ухватиться за эмпириокритицизм* Авенариуса.

Нам предстоит теперь познакомиться с тем критико-философским течением, которое размыло философскую подпочву марксизма и стало весьма заметным элементом в истории развития русской общественной мысли конца XIX и начала XX века. Куда в конце концов привело это течение — мы увидим; мы увидим, что течение это было переходом части русской интеллигенции от "реалистического" к "романтическому" типу сознания. Но прежде чем говорить о будущем этого течения, надо установить его связь с прошедшим, так как в этом критико-философском направлении русской мысли мы видим возвращение ее к философским традициям тридцатых—сороковых годов, — традициям, так основательно забытым в следующие полвека господства позитивизма в его самых антифилософских проявлениях. Припомним вкратце философский путь, пройденный русской общественной мыслью, прежде чем перейти к изучению эпохи возрождения философии среди русской интеллигенции конца XIX века.

С самого начала своего существования русская интеллигенция обосновывала свои социальные и политические идеалы на том или ином философском фундаменте, всегда заимствованном с Запада: достаточно вспомнить зависимость Радищева от рационалистических теорий "просветителей" XVIII века, Новикова и его кружка — от масонства, Пнина, а также Тургенева и других декабристов, — от утилитаристических построений Бентама, чтобы принять, в виде общего правила, вышеуказанное положение. В тридцатых годах молодые силы русской интеллигенции обратили главное внимание на философскую обосновку своего мировоззрения, для чего и обратились к тщательному изучению Шеллинга, Фихте и Гегеля.

Эта эпоха — тридцатые годы — была эпохой расцвета философских знаний в России; шеллингианская эстетика, фихтеанская этика и гегельянская логика, правда, довольно причудливо сплетались в мировоззрении идеалистов тридцатых годов, но зато мировоззрение это основывалось на широком фундаменте и глубоко заглядывало в "корень вещей". И хотя в течение тридцатых годов наши идеалисты мало-помалу разрывали свою связь с учением каждого из трех вышепоименованных философов, но все же и в сороковых годах Белинский, уже окончательно разорвавший с Гегелем, еще продолжал держаться гегельянских форм, заполняя их социалистическим содержанием. В течение этих же сороковых годов достигло высоты своего расцвета и славянофильство, сперва основывавшееся на шеллингианстве, а потом вышедшее и на самостоятельный философский путь; таким образом, в тридцатых—сороковых годах философские знания составляли широкий фундамент, на котором возводились мировоззрения русских общественных групп; эта эпоха была апогеем развития философских знаний в России.

В эпоху мертвенного затишья пятидесятых годов "мыслить не полагалось", говоря словами Салтыкова; начиная же с шестидесятых годов, философское развитие русской интеллигенции медленно, но верно идет на убыль. Чернышевский в начале своей деятельности еще был под некоторым влиянием гегельянства (его левой фракции) и даже считал отрицательным явлением тот факт, что "философские стремления теперь почти забыты нашей литературой и критикой", которые от этого "не выиграли ровно ничего, потеряв очень много..." Таково было мнение Чернышевского в 1856 году; но не прошло и четырех лет, как тот же Чернышевский "уверовал в ма-

териализм" в его самом крайнем проявлении и стал ко всяким философским стремлениям относиться с точки зрения философии здравого смысла. В своем знаменитом споре с Юркевичем Чернышевский презрительно отнесся ко всему, что не есть материализм; и симпатии русского общества той эпохи были всецело на его стороне.

Так началось философское падение русской интеллигенции шестидесятых годов и в течение всего десятилетия шло crescendo[1]. От Чернышевского к Добролюбову, уже совершенно равнодушному к философской обосновке мировоззрения; от Добролюбова к Писареву, для которого уже "общий идеал" есть такая же невозможность, как и "общие очки", — все это покатая плоскость по пути к полному философскому вырождению.

Семидесятые годы характеризуются начавшимся еще с конца шестидесятых годов переходом от материализма к позитивизму; сперва Лавров, а затем Михайловский являются наиболее яркими представителями этого течения. Конечно, это уже шаг вперед по сравнению с наивным реализмом воззрений Писарева, но все же это еще не начало возрождения русской философской мысли. Некритическое смешение позитивизма с английским эмпиризмом, сдобренное слегка положениями популярного у нас неокантианца Ланге, — вот слабое философское обоснование широкого мировоззрения Михайловского, колосса на глиняных ногах. И, однако, эта философская теория является господствующей среди русского общества в течение почти четверти века — до 1894—1895 годов, так как восьмидесятые годы не внесли от себя ничего нового в развитие русской философской мысли, представляя из себя "пробел в порядке разумения". Правда, в начале восьмидесятых годов зародился русский марксизм, но в течение этого десятилетия он обосновал главным образом социально-политическую сторону своего мировоззрения; только с начала девяностых годов он выступил на поле философской мысли.

II

Выступление это началось по-прежнему с подражания западным образцам и с принятия за абсолютную истину всего того, что magister dixit[2]. В 1895 году

---

[1] По нарастающей *(итал.)*.
[2] Учитель сказал *(лат.)*.

появляется, как мы знаем, нашумевшая книга Бельтова-Плеханова "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю"; она представляет из себя не более и не менее как подробную перефразировку идей Энгельса из его знаменитого "Анти-Дюринга", дополненную историческими исследованиями о генезисе "научного социализма". Вопрос о ценности этих исследований мы в данном случае можем оставить в стороне, так как здесь нас интересует главным образом филиация философских идей, а в этой области Плеханов только рабски следовал за Энгельсом — в нем для русских марксистов был весь закон и пророки.

В настоящее время не может быть двух мнений о философской ценности "системы" Энгельса; как известно, он опирался на Гегеля и так толковал и исправлял великого немецкого философа, что последний не раз, надо думать, переворачивался в гробу. В философской немецкой литературе "система" Энгельса давно уже оценена по заслугам, представляя из себя философское ничто, так что опровергать ее подробно, писать "Анти-Энгельс" было бы лишь непроизводительной тратой времени. И несмотря на это, Энгельса и энгельсированного Гегеля взял за точку опоры нарождающийся русский марксизм; мало того — именно с этого времени и начинается возрождение философских знаний в России... Как это могло случиться?

Два причинных условия сыграли в этом случае наиболее решающую роль; первое из них заключалось в том, что теория Энгельса (и русских марксистов тоже) была диалектическим *материализмом,* второе — в том, что теория эта была материализмом *диалектическим;* первое условие было причиной быстрого распространения нового учения, второе — причиной быстрого перехода от него на более высокие ступени философского познания.

В течение с лишком трех десятилетий материализм и наивный реализм в той или иной его форме процветал в русском обществе, а потому почва для нового материалистического мировоззрения была достаточно подготовлена. Новое учение объясняло одним принципом всю мировую жизнь, оно было типичным методологическим монизмом на почве материализма; все это являлось достаточным основанием для распространения нового учения *вширь* среди русской интеллигенции. Но ввиду того, что новое учение было не только материализмом, а и диалектическим материализмом — явилась необходимость его развития и *вглубь.* От энгельсированного Геге-

ля необходимо было перейти к изучению настоящего Гегеля. Плеханов заявлял, что Михайловский знаком с Гегелем только "по Льюису"; нельзя же было после этого самим марксистам ограничиться знакомством с Гегелем только "по Энгельсу". Пришлось подойти к самому Гегелю, а далее и к Шеллингу, и к Фихте, и к Канту. Разлившись вширь, новое течение неизбежно должно было развиться и вглубь; с этого развития и ведет свое начало возрождение философской мысли среди русской интеллигенции.

Начало этого возрождения было в то же время, как нам известно, началом вырождения русского ортодоксального марксизма. Иначе, впрочем, и быть не могло. Более близкое знакомство с системами великих немецких мыслителей не могло не обнаружить всей легковесности философского фундамента марксизма; и хотя русская интеллигенция не вернулась назад ни к Гегелю, ни к Шеллингу, ни к Фихте, но она пришла зато назад к Канту или, вернее, к тому неокантианству, которое стало господствующим в Западной Европе за последнюю четверть века, и здесь мы встречаемся с вольным или невольным подражанием течению западноевропейской мысли.

Как бы то ни было, но русские марксисты пришли прежде всего именно к неокантианству, слегка очерченную тенденцию к чему мы найдем даже в "Критических заметках" Струве (1894), который одним из первых перешел к критической философии от догматической "диалектики". В 1896—1898 годах энгельсированный Гегель трещит в русском марксизме по всем швам; в марксистских журналах ("Новое Слово", 1897 г., "Начало", 1898 г.) ортодоксальные марксисты с охотой смертной да участью горькой защищают "неколебимые твердыни" диалектического материализма, яростно упрекая в "буржуазности" всех инакомыслящих; но несмотря на это, неколебимые твердыни воочию рассыпаются прахом под ударами зараженных "буржуазным неокантианством" писателей. В марксистском журнале "Жизнь" (1899—1901) критическое течение признается уже солидным и опасным врагом; но против представителей его, Струве, Б. Кистяковского и др., ортодоксальные марксисты не могут выдвинуть ничего существенного[1]. Вышедшее же из маркси-

---

[1]Из уважения к заслугам Плеханова предпочитаю умолчать здесь о ряде его статей в защиту вульгарного материализма, собранных впоследствии в его книге "Критика наших критиков": до того все они не

зма критическое течение приобретает постепенно увеличивающееся значение и с возрастающим успехом разрабатывает начиная с 1896 года ряд общих философских вопросов в журнале "Вопросы философии и психологии".

Этот журнал, основанный в начале девяностых годов проф. Н. Гротом, сыграл большую роль в истории возрождения философской мысли в России; особенное значение получил он, быть может, потому, что не был органом какой-либо одной философской группы, а, напротив, был в философском смысле беспартийным. Правда, руководители этого журнала и большая часть его постоянных сотрудников вполне определенно примкнули к "идеализму" в том или ином его виде; но в то же самое время страницы журнала были всегда открыты для самых "реалистических" доктрин и для оживленного обмена мнениями между противоположными философскими воззрениями. Таким образом, в журнале встречались друг с другом гегельянец Чичерин с марксистом Булгаковым, еще не примкнувший к неокантианству Струве с Влад. Соловьевым и кн. С. Трубецким, мистики с эмпириками, романтики с реалистами; здесь не было места разве только плоскому позитивизму и наивному материализму, но они и без того были достаточно знакомы русской интеллигенции еще начиная с шестидесятых годов. Читатели имели, таким образом, перед собой своего рода "парламент философских мнений"; а ведь известно, что ничто так не помогает установлению твердой точки зрения на определенный ряд вопросов, как присутствие при диспуте на эту тему между "сведущими людьми", при столкновении взаимно противоположных мнений. И если после такого столкновения, вопреки известной французской пословице, далеко не всегда появляется на божий свет истина, то, во всяком случае, всегда является возможность более твердого критического обоснования вопроса. В данном случае нет никакого сомнения, что сперва трансцендентальный, а затем и трансцендентный* идеализм был той точкой зрения, к которой пришло из марксизма критическое течение. Книга Бердяева ("Субъективизм и индивидуализм в общественной философии", 1901) и предисловие к ней Струве являются характерным примером перехода от диалектического материализма через трансцендентальную философию к трансцендентной.

выдерживают критики. Отсылаю читателей к моей статье "Марксистская критика" (в книге "Литература и общественность").

III

Книга Бердяева—Струве была попыткой построения социологического (и именно социалистического) мировоззрения на основе трансцендентально-нормативного неокантианства, развитого в цельную и стройную систему Виндельбандом, верным учеником которого и является в этой книге Бердяев. Книга эта не открывала новых путей перед русской философской мыслью, а только резюмировала, подводила философские итоги критического течения в марксизме 1895—1900 годов; в этом ее главная ценность вполне относительного характера. Струве в своем предисловии к этой книге совершенно определенно восстал против трансцендентального идеализма и не менее определенно стал сторонником идеализма трансцендентного, нимало не сомневаясь в том, что субстанция мира есть дух и дух мира есть субстанция. Таким образом, совершилось "преодоление Канта" в русской философской мысли, а также и начало ее перехода на новую, самостоятельную почву. В этом отношении имена бывших марксистов, Струве и Булгакова (тоже одним из первых совершившего переход от "диалектики" через трансцендентальность к трансцендентности), должны быть отмечены в истории возрождения философской мысли в России.

Новое "идеалистическое" течение сыграло во всяком случае громадную и развивающую роль. Марксизм поспешно ухватился за философию Авенариуса и Маха, признав этим самым бессилие философской позиции диалектического материализма; господствовавший раньше позитивизм принужден был занять оборонительное положение. Высшей точки успеха идеалистическое течение достигло в 1903 году, когда появление сборника "Проблемы идеализма" было своего рода событием в истории развития русской философской мысли. В сборнике этом мирно уживаются рядом и трансцендентальный и трансцендентный идеализм в борьбе против общего врага — позитивизма; конечно, такой своеобразный симбиоз мог быть только временным "тактическим" соглашением: "программные" разногласия были слишком велики, чтобы не вызвать немедленно после явного успеха, дифференциации и разделения реалистов и романтиков "идеализма". Первые продолжали разрабатывать философию трансцендентального, вторые чем дальше, тем больше погружались в философию трансцендентного, подходя

к последнему этапу возродившейся русской философской мысли, впервые не зависящему непосредственно от философии западноевропейской.

Книга Бердяева "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии" объявила войну настолько же субъективизму Михайловского, насколько и ортодоксальному марксизму; автор этой книги ведет борьбу на два фронта, провозглашая слабость философско-социологических концепций и народничества и марксизма, и позитивизма Михайловского и диалектического материализма Плеханова. Автор признает, что "философия марксизма очень хромает"; он совершенно отрицает понятие правовой надстройки на экономическом фундаменте и указывает, что экономический процесс совершается в психической среде; он восстает, далее, против Zusammenbruchs и Verelendungstheorie[1]; он порицает оптимистический фатализм ортодоксальных марксистов (но не Маркса) — и всем этим присоединяет себя к практическому течению в русском марксизме. В некоторых местах он доходит до таких еретических утверждений, как, например, следующее: "Мы прекрасно видим отрицательные, хищнические стороны развития капитализма, нравственно протестуем против них всегда, но фактически далеко не всегда в силах что-нибудь с ними поделать". Или: "Мы можем признавать свое бессилие в аграрном вопросе, но мы должны нравственно протестовать против хищнических сторон того процесса, который совершается в крестьянской жизни".

Все это достаточно резкий разрыв с марксизмом, но мы уже знаем, что Бердяев не был первым на этом пути; не был он первым также и на пути приближения к субъективизму Михайловского. Выступая со своей книгой против Михайловского, Бердяев, однако, имел мужество признать, что во многом он стоит ближе к Михайловскому, чем к его противникам девяностых годов. Вся первая половина книги сводится в конце концов к признанию четырех основных пунктов субъективизма Михайловского; мы уже имели случай указывать, что эти четыре пункта суть признание психологического a priori, признание категории справедливости и категории возможности в социологии и, наконец, признание принципа телеологизма. Но повторяем еще раз, что было бы глубоко ошибочно видеть в этом возвращение "назад к Михай-

---

[1] Теория катастрофы и теория обнищания *(нем.)*.

ловскому!". Наоборот, "неоидеализм" коренным образом расходится с Михайловским в основных пунктах мировоззрения и субъективизму широчайшего из индивидуалистов противопоставляет объективизм трансцендентально-нормативного неокантианства.

Мы помним, что еще автор "Критических заметок" пробовал (в 1894 г.) опереться на критическую философию; мы указывали на статьи Б. Кистяковского (1900), затронувшего социологические проблемы на почве гносеологии (не без влияния Риккерта); книга Бердяева—Струве является в этом ряду наиболее полным созиданием мировоззрения на фундаменте нормативно-трансцендентального кантианства, и в этом — главное значение этой книги. Слишком очевидно, что "нормативный объективизм" отнюдь не является возвращением к "антропоцентрическому субъективизму" Михайловского; сходясь в частичных результатах, они вполне расходятся и в конечных выводах, и в начальных посылках. Так, например, оба они принимают телеологический принцип, но телеологизм Михайловского покоится на отрицании объективной теологии и признании телеологии субъективной: "Я не цель природы, природа не имеет и других целей; но у меня есть цели и я их достигну" — вот его точка зрения; наоборот, "идеалисты" стоят на точке зрения объективной телеологии, согласно которой "человек есть объективная, т. е. общеобязательная, цель исторического процесса". Признание телеологизма* равносильно введению этики в социологию; и в этой области Михайловский вводит в свою формулу прогресса субъективно-этический элемент, считая справедливым и разумным только то, что приближает индивидуума к цельности. Бердяев—Струве точно так же признают неизбежность этики в социологии: "Мы тоже вкладываем в слово *прогресс* этический смысл, — говорят они, — но не субъективно-этический, а *объективно-этический*". Иначе говоря, они постулируют прогрессивность социального процесса как нечто самоочевидное и в противоположность Михайловскому признают прогресс объективной санкцией нравственности. Мы видим, таким образом, что эти воззрения лежат в двух диаметрально противоположных плоскостях; тем интереснее, что они совпали хотя бы в принципиальном согласии о необходимости телеологизма и категории справедливости в социологии.

Во многом мы не разделяем тех взглядов, которые Бердяев—Струве проводили в разбираемой нами книге,

так как стоим на точке зрения не трансцендентального нормативизма, а имманентной философии; но эти разногласия не мешают нам признать, что в книге этой и статьях единомышленников русская социалистическая мысль вышла наконец на верный путь из того позитивного тупика, в котором она беспомощно толклась более полувека.

Начинается новый период в истории русской философской мысли, новая полоса в эволюции русской интеллигенции; старые идеалы получили новую точку опоры, получили несколько иную форму и изменили свой центр тяжести. Ортодоксальному народничеству и ортодоксальному марксизму это новое критическое течение нанесло решительные удары и, повергнув плохо вооруженных врагов, продолжало свою дальнейшую внутреннюю эволюцию.

IV

В книге Бердяева—Струве нам ценно обоснование мировоззрения на твердой почве критической философии; надо, однако, сказать, что этот этап в истории русской мысли был в высокой степени непродолжительным. Правда, отдельные лица остались на этой почве трансцендентального априоризма, но общее течение русской мысли с головокружительной быстротой понеслось дальше по пути к метафизическому идеализму, к спиритуализму, к мистицизму. Здесь прежде всего мы встречаемся с автором "Критических заметок", которому принадлежит (вместе с С. Булгаковым) несомненный приоритет в переходе от критической философии к крайним системам метафизического спиритуализма. В то время как исповеданием веры Бердяева был еще телеологический критицизм, Струве излагал свое мировоззрение в духе метафизического идеализма. Впервые он сделал это подробно в своем обширном "Предисловии" к книге Бердяева.

В этом предисловии Струве делает решительный поворот от трансцендентального нормативного неокантианства в сторону метафизики; этический индивидуализм он обосновывает на индивидуализме метафизическом: он вводит понятие *метафизической личности* наряду с личностью эмпирической; иначе говоря, он принимает категорию субстанции и связанную с ней категорию свободы, относительно которых он утверждает, что они "находят-

ся в нашем познании". Аргументы в пользу субстанциального понимания души он считает "метафизически неопровержимыми", ибо само "понятие душевной деятельности требует понятия душевной субстанции". Уже отсюда автор "Предисловия" выводит свой этический индивидуализм, на этом он основывает принцип человека-самоцели. "Я глубочайшим образом уверен в том, — заявляет он, — что идея равноценности людей, как продуманное до конца философское убеждение, опирается на идею субстанциального бытия духа..." Идея равноценности и равенства людей неизбежно дополняется идеей индивидуальности, ибо этика требует не равенства безразличия, а равенства многоразличия: "Нравственно необходимы в равенстве моменты: во-первых, *самоцельности* человека — человек никогда не может быть рассматриваем как чье-либо орудие, и, во-вторых, воплощения в *каждом* человеке высшего блага в форме человеческой индивидуальности..." Так окончательно пришел к этическому индивидуализму ранее столь враждебный ему марксист. "Метафизически-этический индивидуализм сводится, — говорит он, — к признанию множественности самодеятельных духовных субстанций. Этика вся покоится в этом смысле на индивидуализме, ибо этическая проблема возникает из отношений между равноценными и автономными духовными субстанциями, стремящимися воплотить в себе абсолютное добро..."

Здесь перед нами налицо то, что мы хотели бы назвать "метафизическим индивидуализмом". Мы не стоим на этой точке зрения: для нас понятие "душевной субстанции" является только психологическим термином, отнюдь не необходимым для построения понятия душевной деятельности; мы полагаем, что этический индивидуализм может опираться не на метафизику, а на критическую философию. Но теперь дело идет не об этих частных противоречиях, а о признании этического индивидуализма, на что бы он ни опирался — на метафизику ли или на телеологический критицизм; в этом признании мы приходим к тем же результатам, как и автор "Предисловия", хотя и стоим на разных плоскостях. Интересно, однако, заметить, что и Струве тщательно подчеркивает дуализм a priori[1] логического и a priori этического, сущего и должного; он не понимает стремления к монистическому мировоззрению; он заявляет, что мо-

---

[1] До опыта *(лат.)*.

низм не имеет в свою пользу никакой презумпции, хотя готов признать "сверхопытное единство сущего и должного"; если метафизически сущее и должное едины, то гносеологически они глубоко различны.

Придя к такому дуализму, Струве тем самым пришел и к дуализму истинного и сущего с должным, или, как он сам выражается, совести интеллектуальной и совести этической; он устанавливает дуализм сущего и должного, совершеннейшую несоизмеримость этих категорий: так был решен вопрос о двуединой правде-истине и правде-справедливости, уже давно формулированный Михайловским. Решение это было дано Кантом: правда-сущее и правда-должное объективно несоединимы, а едины только субъективно, в цельной человеческой личности. Если бы Михайловский владел оружием критической философии, то он не начал бы chercher midi a quatorze heures, не ломился бы в открытые двери, а понял бы, что решение Канта — решение окончательное и что нельзя "объективно" слить истину и справедливость. Впрочем, смешение должного и сущего у Михайловского заметнее всего в 70-х годах; наоборот, в 90-х годах в борьбе с марксистами он сам настаивал на различии этих категорий.

Ортодоксальный марксизм и ортодоксальное народничество стали в одинаково враждебные отношения к новому идеалистическому течению русской мысли; повторилась старая история гонения на народничество со стороны и эпигонов славянофильства, и эпигонов западничества. Интересно, что, чувствуя свое бессилие против критической философии, ортодоксальные марксисты и народники схватились за одно и то же оружие — за эмпириокритицизм Авенариуса — и с трогательным единодушием повели борьбу против нового врага; нельзя, однако, признать особенно удачными ни результаты борьбы, ни самое оружие. Слишком слабые философские удары не причиняли урона мировоззрению "идеалистов", которые даже с явной неохотой парировали их; настолько же неудачной следует признать и попытку дискредитировать новое течение, ставя метафизический идеализм в логическую связь с реакционными общественными течениями.

На возражениях эпигонов марксизма и народничества нам не приходится долго останавливаться: возражения эти, по справедливому замечанию одного из "идеалистов", мало вдохновляют к ответу, так как показывают только легкость философского багажа их авторов. Достаточно будет одного примера: в ответ на сборник ста-

тей "Проблемы идеализма" эпигоны марксизма выпустили свой сборник "Очерки реалистического мировоззрения" (1903); достаточно познакомиться с любой из философских статей этого сборника, чтобы убедиться, как бьют мимо цели все громы, обрушиваемые эпигонами марксизма на головы "идеалистов". Так, например, некто Базаров в обширной статье сражается с основоположениями трансцендентального априоризма*; он доказывает, что законы логики не имеют общеобязательного значения. Доказывает он это следующим образом: закон тождества "*A* = *A*" не обладает, по его мнению, силой необходимости, ибо тождество это состоит из *слов,* а слова меняют свое значение!.. Вся философская система Гегеля построена на постоянной перемене словом его значения, то есть на принципе "*A* не = *A*", или "*A* = не *A*". "...У Гегеля слово постоянно меняет свое значение в процессе мышления — именно в этом и состоит диалектический метод" (!). Таким образом, диалектическая логика Гегеля есть система мышления "вне закона тождества"; как же после этого можно настаивать на общеобязательности логических норм? ("Очерки реалистического мировоззрения"; *Базаров:* "Авторитарная метафизика и автономная личность", с. 203—204. Тут кое-что заимствовано от Тренделенбурга, см. Trd., II, 157; § 2—9 и др., причем, однако, жестоко перепутано). Достаточно прочесть один этот отрывок, блещущий таким своеобразным номинализмом и, пожалуй, действительно являющий пример мышления "вне законов логики", чтобы отказаться от намерения стрелять из пушек по воробьям, вскрывать ошибки подобных возражений. Поэтому мы пройдем мимо этой малоинтересной полемики позитивного лагеря с "идеалистами"; позицию метафизического идеализма мы считаем уязвимой только с точки зрения трансцендентально-критической философии, которую так упорно отрицают позитивисты.

V

Книга Бердяева с "Предисловием" к ней Струве явилась критическими пролегоменами к новому течению; дальнейшее свое развитие идеи "идеализма" получили в сборнике статей двенадцати авторов — "Проблемы идеализма" (1903). Эти "двенадцать апостолов" нового течения (как их тогда иронически называли) в ряде статей останавливаются на вопросе об "этической лич-

ности", подчеркивают абсолютную самоценность ее, выводят из нее понятие "нравственности", разбирают понятие "эгоизма". Ибо прежде всего возникает вопрос: на какой личности должна быть построена нравственность, на "я" или "ты"? Это приводит к решению проблемы эгоизма, на которой мы уже не раз останавливались в предыдущем изложении. Примат "ты" над "я", проповедуемый ходячим альтруизмом, является глубоко антииндивидуалистической концепцией в этике: во-первых, этика совершенно не знает понятия "ты", содержание которого только отрицательно ("не-я"); во-вторых, основной принцип этики о человеке как самоцели устраняет даже самое разделение "я" и "ты", ибо "высшее нравственное сознание требует, чтобы каждый человек относился к каждому другому человеку не как к *ты*, а как к *я*, к такой же цели самой в себе, как и он сам..." Таким образом, "в этике мы должны признать не только примат *я* (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это *я* единственным элементом этики... Наше настоящее *я*, то *я*, которое имеет абсолютную ценность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права которого мы должны бороться; это — духовное, идеальное *я*, наша нравственно разумная природа. Быть *эго*-истом в этом смысле слова и значит быть нравственным человеком, быть личностью".

Отсюда еще раз ясно, что этический индивидуализм не имеет ни единой точки соприкосновения с эгоизмом в его обычном смысле, противопоставляемом альтруизму. С этой точки зрения утилитаризм — безразлично, будет ли он эгоистическим или альтруистическим — является несомненно *этическим антииндивидуализмом*, ибо принцип "блага большинства", несомненно, противоречит основному принципу индивидуалистической этики — человеку-самоцели. (Мы отмечали это, говоря о деятелях шестидесятых годов.) Этика совершенно пренебрегает "благом большинства" и даже вообще "благом другого", ибо, во-первых, благо и долг не стоят ни в какой логической связи, а во-вторых, "нравственная проблема не есть проблема стадности... она не решается ни государством, ни общественным процессом, ни судом людей, это внутренняя индивидуальная проблема человеческого *я*, стремящегося к идеальному совершенству".

Однако вопрос о личности является не только проблемой этики, но и социологии; и "Проблемы идеализма"

останавливаются также и на этом вопросе о взаимоотношении личности и общества.

Вопрос этот — одна из задач философии права; неудивительно поэтому, что индивидуалистическое течение, проявившееся в русской мысли конца XIX века, не могло не затронуть вопросов философии права.

Принцип естественного права находится в непосредственной связи с основоположениями трансцендентального нормативизма, с его резким дуализмом сущего и должного. Монистические теории, поглощавшие должное сущим, отрицали самое понятие естественных прав личности — свободы и равенства — и устанавливали только право положительное, покоящееся на историческом базисе и являющееся отражением "сущего", организмом, развивающимся "по законам эволюции" (как будто есть такие законы!). Должного нет; надо изучать только сущее. Такова была исходная точка исторической школы юристов. Слишком общеизвестно, что благодаря такой точке зрения историческая школа впала в крайний антииндивидуализм: "Для исторического созерцания, — заявляют "Проблемы идеализма", — общий ход событий есть все, а личность — ничто..." Личность есть только производная эпохи, среды, класса ("национального духа", как обобщал и абстрагировал Савиньи), а отсюда и возникала проповедь "о смирении личности перед общим ходом событий..." Только со времени возрождения критической философии в конце XIX века стало возможным противодействовать такой резко антииндивидуалистической точке зрения и, опираясь на дуализм сущего и должного, воскресить естественное право с его ярким этическим индивидуализмом и без того рационализма, который был присущ ему в XVIII столетии.

Точка зрения исторической школы на право была совершенно аналогична отношению исторического материализма к социологии: обе эти доктрины несомненно фаталистичны, в чем отчасти были грешны и Маркс и Савиньи, не говоря уже об их ортодоксальных последователях. Крайний детерминизм этих теорий заключался именно в полном отрицании категории должного: право, как и всякий организм, развивается закономерно и естественно, так что "естественное право" есть именно право положительное. Непреложные силы, стоящие вне воздействия человека, ведут по строго определенному пути развития все человечество в его социальных, правовых, экономических отношениях: в этом сходились ортодок-

сальные марксисты и ортодоксальные савиньисты. Естественное право было объявлено такой же "утопией", как в былые времена субъективная социология, ибо оба они отстаивали этическую точку зрения в праве и социологии. Надо, впрочем, сказать, что русская юридическая наука никогда не имела в своей среде видных представителей этой крайне антииндивидуалистической школы: наиболее видные деятели в этой области (Муромцев, Коркунов, Дювернуа и др.) склонялись к историко-социологической точке зрения, а не были представителями чистого историзма; во всяком случае, однако, они относились вполне отрицательно к идее естественного права и отнюдь не были сторонниками индивидуализма, так что только в конце XIX века у нас народился в области права индивидуализм, вследствие соединения идеи естественного права с основоположениями критической философии.

Возражая исторической школе, "Проблемы идеализма" утверждают, что право не только историческое и общественное явление — это только одна сторона вопроса; с другой стороны, право, равно как и мораль, является принципом личности. Посему недостаточно социологическое изучение права или психологическое; необходимо изучать право и как нормативно этическое явление; отсюда вытекает связь естественного права с индивидуализмом. "В качестве идеала, создаваемого в силу несовершенств существующего порядка, естественное право может служить для самых различных стремлений; но с давних пор оно сроднилось с индивидуализмом как с наиболее законной формой своего выражения, и в этом виде, на этой почве оно получило свое широкое развитие". На почве же критической философии естественное право тем более развилось в формах этического индивидуализма.

С точки зрения философии право есть явление нормативно этическое, а потому, "поставив вопрос на почву этики, мы этим самым оправдали индивидуализм защищаемого воззрения. Ибо индивидуализм является исходным пунктом всех моральных определений... Индивидуализм является в такой мере принадлежностью этики, что эти два понятия можно признать синонимами", — ибо центром этики может быть только индивид, самоопределяющаяся личность, личность, свободная этически, хотя и связанная социологически: "Личность, это — грань между царством необходимости и царством свободы". С одной стороны, она является абсолютно самодержавной, с другой стороны, она связана обществом; "вне

общественных союзов личность не может проявить всей полноты, всего содержания нравственных целей, но, с другой стороны, вне автономной личности нет и вовсе нравственности". Обычное возражение общественников, что-де нравственность есть производная социальной среды, бьет мимо цели, ибо генетическое объяснение нравственности нисколько не опровергает ее абсолютного значения как нормы, а индивидуализм, как принцип морали, не отрицает исторических форм нравственности. "Этический индивидуализм вовсе не имеет в виду отрицать необходимость социальной среды для проявления нравственного закона. Напротив, как только мы сформулировали нравственную норму личности как закон *всеобщего* долженствования, а это и есть основная формула морали, мы этим самым уже предположили существование не одной, а нескольких личностей и поставили категорический императив в известную связь с остальным миром". Таким образом, этический индивидуализм от морали субъективной переходит к морали объективной, цель и направление которой он и указывает: "Развитие общественной среды имеет своей конечной задачей возвышение нравственного достоинства и нравственного самосознания лиц; этим определяется нормальное отношение общества к своим членам".

Мы видим, таким образом, что идеализм приходит к тому этическому и социологическому номинализму*, за который сам же он так жестоко нападал на Михайловского... Новые птицы — старые песни или, по крайней мере, песни на старый лад; читатель знает, что этому старому ладу мы глубоко сочувствуем, признавая, однако, что "идеализм" подвел прочный философский фундамент под верные положения Михайловского: точки опоры их различны — у Михайловского эта точка опоры весьма малонадежна, — но выводы и результаты одинаковы. Вот, например, "идеалисты" оспаривают воззрения крайних общественников и приверженцев органической теории общества: "Основанием и целью является не общество, а лицо, — говорят они, — так называемый общественный организм не имеет самостоятельного бытия: он существует только в лицах; это — единственные реальности, через которые появляется дух общения. Общественный организм есть не более как отвлечение, под которым понимается совокупность отдельных лиц". Подкрепляя этот взгляд, они ссылаются на мнение Чичерина в его "Философии права"; с гораздо большим правом они

могли бы сослаться и на Михайловского, который еще на тридцать лет ранее ясно и подробно выяснил точку зрения социологического номинализма и индивидуализма.

VI

Заслуга "идеализма" заключается в том, что он попытался обосновать социологический номинализм и индивидуализм на индивидуализме этическом, на что мы уже неоднократно указывали.

Правда, "идеалистическому индивидуализму" не удалось решить проблемы социологического индивидуализма; "проклятые вопросы", формулированные Михайловским, остаются без ответа. Социальный прогресс не давит ли реальную личность? Глубина совместима ли с широтой? Где указан путь для реальной эмпирической личности к ее гармоничному сочетанию с обществом? Нам говорят, что общество должно быть надлежащим образом организовано, — каков же процесс, который приведет к цели, не порабощая реальную личность? На все это мы не находим ответа, нигде не находим попытки доказать, что Михайловский ошибался, принимая принцип обратной пропорциональности широты и глубины. На нет и суда нет; поэтому и мы, минуя критику русского идеализма, продолжим изучение его эволюции.

В журнале идеалистов ("Новый Путь"*, с октября 1904 г.; с 1905 г. — "Вопросы Жизни"*) мы встречаем развитие и продолжение тех взглядов, с которыми мы познакомились в "Проблемах идеализма". Придя к социологическому индивидуализму, "идеалисты" наконец сознали свой старый грех — свое отрицательное отношение к Михайловскому; теперь они раскаиваются, что "в пылу полемики мы часто бывали несправедливы и даже грубы по отношению к этому замечательному человеку", которого теперь они называют противником, другом и отцом... Так произошел синтез в лицах между марксизмом и народничеством.

Об этом же синтезе, между прочим, говорит и Булгаков в ряде интересных статей "Идеализм и общественные программы". "Развитие общественной мысли и жизни, — говорит он, — заставило выработать из этих двух несогласимых, казалось, противоположностей (марксизма и народничества) нечто общее и бесспорное, причем пришлось сделать существенные уступки — к чему таить — обеим сторонам". Очевидно, что уступка марксизма

заключалась главным образом — не говоря пока об аграрном вопросе — в принятии идеи индивидуализма. "...Личности, как социальной единицы, марксизм в сущности не знает, он этически антииндивидуалистичен". Точку зрения свою и своих соратников Булгаков называет "идеалистическим индивидуализмом", ибо "идеализм характеризуется последовательным и сознательным *индивидуализмом*, имеющим своей основой религиозно-метафизический и этический индивидуализм, учение о безмерной и абсолютной ценности каждой живой человеческой души, каждой индивидуальности..." Практическая же его программа выражается в двух словах — социал-индивидуализм, социализм как средство, индивидуализм как цель: по выражению Булгакова, "социализм есть исторически необходимое средство для торжества индивидуализма". Выясняя подробнее общественную программу идеализма, Булгаков приходит к выводу: неизбежным проявлением этического индивидуализма является политический либерализм...

Вполне признавая наличность либерализма в "идеалистическом" мировоззрении, мы, однако, видим возможность решения проблемы индивидуализма только социализмом, который сочетает личность с обществом, право с экономикой, народное благосостояние с национальным богатством. Право есть форма, экономика — содержание; индивидуализм в праве требует свободы личности, но этот же принцип, примененный в такой же форме к экономике, ведет к порабощению личности — Михайловский достаточно ясно доказал это своей критикой либерально-доктринерского манчестерства*. Противоречие налицо; нетрудно видеть, что оно параллельно антагонизму между личностью и обществом. Мы утверждаем, однако, что противоречие это теоретически и практически устранимо: мы предвидим такие общественные формы, которые гармонично сочетают право с экономикой и личность с обществом; только тогда будет практически решена вековая проблема индивидуализма. Если это утопизм, то утопизм совершенно неизбежный: отрицая его, мы вычеркиваем из нашего лексикона слово "идеал". Ортодоксальные марксисты пробовали совершить над своей мыслью такую вивисекцию: мы хорошо помним все их громы, направленные на голову "утописта" Михайловского; идеализм и в этом вернулся к "утопизму". И недаром повторял он слова Гёте:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet.
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen...*

Такое возвращение к "утопизму" составляет одну из заслуг "идеализма" и реакцию фаталистическому мировоззрению девяностых годов. Широкий "либерализм", в формулу которого вылилось это возвращение, отличался, правда, неопределенностью программы, но это и неудивительно, так как он ставился *целью*, а не средством. Во всяком случае, несомненно одно: либерализм идеалистов был в то время *демократического* характера, ибо они были согласны в том, что средством и методом либерализма в условиях настоящей минуты может быть только демократизм. Они полагали даже, что "недемократический либерализм" есть, в сущности, contradictio in adjecto[1]; они забывали добавить только, что это — лишь до поры до времени, до первого столкновения "либерализма" с социализмом не на бумаге, а на земле. 1905 и 1917 годы показали это впоследствии с достаточной ясностью.

Резюмируем в немногих словах общее направление идеалистического движения. Сами идеалисты характеризовали свои воззрения различнейшими заголовками: одни считали себя "идеалистическими индивидуалистами", другие стояли на почве "социологического и этического номинализма"; третьи называли свою точку зрения "спиритуалистическим индивидуализмом, этическим пантеизмом и этическим номинализмом" и т. п.; но дело не в названии, а в мировоззрении. Оно же — ясно характеризовалось этическим и социологическим индивидуализмом; и как бы мы ни относились к этим "идеалистам" и их позднейшей "регрессивной эволюции", но все же, говоря об этом течении самого начала XX века, мы разделяем его глубокий этический и социологический индивидуализм, его яркое антимещанство, его былой девиз "через социализм к индивидуализму", это своего рода "per aspera ad astra"[2]...

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.
[2] Через тернии к звездам *(лат.)*.

VII

Этим мы и закончим наше знакомство с "идеалистическим индивидуализмом", оставляя до следующих глав изучение его дальнейшей эволюции и его разложения; обратимся теперь не к будущему, а к прошлому "идеалистического индивидуализма", не к его духовным детям, а к его идейным предкам. Если говорить пока не об общем течении русской мысли, а об ее отдельных представителях, то "идеалистический индивидуализм" окажется связанным с такими разнообразными именами, как имена Достоевского, Михайловского, Чичерина и Вл. Соловьева. Метафизический индивидуализм ярко сказался прежде всего в системе замечательнейшего из русских философов Вл. Соловьева. Посвящая ему здесь только несколько слов, мы сознаем, что следовало бы пополнить этот пробел и подробно разобрать отношение этого замечательного мыслителя к личности и человеку. В настоящей работе мы можем, однако, лишь слегка коснуться воззрений Вл. Соловьева, имея в виду главным образом только его отношение к идеалистическому течению.

Мы сказали, что Вл. Соловьев был метафизическим индивидуалистом: его теистическая философия, признание субстанции души, учение о Логосе, о мировой душе, об автономности категорий абсолютного Добра достаточно подтверждают такое определение. Не останавливаясь подробно на всем этом, мы только в немногих словах отметим отношение Вл. Соловьева к проблеме индивидуализма.

В небольшой статейке на эту тему Соловьев подразделяет индивидуализм на метафизический (теоретический) и практический; о первом речь будет ниже, а ко второму, под которым Соловьев понимает индивидуализм главным образом социологический, Соловьев относился отрицательно, считая в корне неправильным противоположение индивидуального и общественного элемента. Индивидуальный и общественный элементы, заявляет он, должны совмещаться в сознательной нравственной солидарности, не ограничивая, а восполняя друг друга. "Личность — динамический элемент, общество — статический; история — их взаимное трение", — говорит он в другом месте. Исторический процесс он определяет как "постепенное расчленение и индивидуализацию частных сфер человеческой жизни при возрастающем взаимодействии людей и объединении целого человечества".

Достаточно ясно из этого, что Вл. Соловьев отрицательно относится только к крайнему индивидуализму в социологии, являясь сам в этой области чистой воды индивидуалистом. Таким же индивидуалистом является он и в этике, что мы могли бы подтвердить ссылками на многие места из его "Критики отвлеченных начал", "Оправдания добра", "La Russie et l'eglise universelle"[1] и "Чтения о Богочеловечестве" и др. Человек — цель, а не средство, повторяет он вслед за Кантом, будучи, однако, далек от рационализма великого немецкого философа; его интересует не "человек" как голая идея, а человеческая личность, реальная личность: "Личность человеческая, — пишет он, — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение".

Центр тяжести системы Вл. Соловьева лежит, однако, не в этическом и не в социологическом, а в метафизическом индивидуализме. Интересно, что сам Вл. Соловьев считал себя метафизическим индивидуалистом, одинаково восставая против противоположных его крайностей; это он высказал с иной терминологией в своем блестящем предисловии к переводу тусклой и серой книги Гелленбаха "Der Individualismus" ("Индивидуализм в свете биологии и современной философии", изд. А. Н. Аксакова, 1884 г.). Антииндивидуализмом он признает там механистические теории естествознания, ультраиндивидуализмом — абсолютистические теории немецкой метафизики (главным образом Гегель); и те и другие совершенно уничтожают личность: первые разлагают вселенную и человека на механизм движения вещества или перераспределения энергии, вторые поглощают личность, которая теряется как переходящий момент в безразличии Абсолюта. Метафизический антииндивидуализм утверждает, что человеческая личность есть лишь комплекс и комбинация отдельных элементов; метафизический ультраиндивидуализм утверждает, что реальная личность есть лишь момент абсолютной Идеи, абсолютного Духа; и то и другое совершенно уничтожает понятие личности — так сходятся крайности. "...И там и здесь сам человек ни при чем, — замечает Вл. Соловьев, — если сущность и смысл вселенной заключается в таких вещах, как "безусловное тождество", "абсолютная идея", "бессознатель-

[1] "Россия и вселенская церковь" *(фр.)*.

ное" и тому подобное, то человеку с его душевными потребностями и жизненными задачами здесь нет места; ему нет места и в том случае, если вселенная есть лишь сложный механизм движущегося вещества..." (с. IX—X).

Отвергая абсолютизм немецкой метафизики, наш мыслитель говорил, что и всемирный механизм, и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, реализируемые только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея: "Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть *жизнь*... Необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию..." (Ib., с. VIII). В этих замечательных словах мы видим яркий индивидуализм, делающий Вл. Соловьева главным предшественником "идеалистов".

VIII

В области философски-правовых взглядов предшественником идеалистов был Чичерин, тот самый Чичерин, которого Герцен окрестил гуверменталистом и который в шестидесятых годах занимал видное место в партии российских либеральных доктринеров. Таковым он остался до последнего дня своей жизни — верным учеником Бастиа, сторонником экономической свободы, поклонником Екатерины II, противником всех демократических течений; очевидно, что он был далек от социализма и "демократического либерализма" и мог служить живым опровержением мнения "идеалистов" о том, что "недемократический либерализм есть в сущности contradictio in adjecto"[1]. Тем не менее Чичерин был несомненным предтечей идеалистов в области философски-правовых построений: он всегда был убежденным "идеалистом" гегельянской окраски; в своих последних произведениях конца девяностых годов он бесповоротно примкнул к индивидуализму, что признавали и сами представители нового течения, считая его одним из своих предшественников (см., напр., "Проблемы идеализма", с. 86 и 285; "Новый Путь", 1904 г., № 10).

В своей "Философии права" (1900) Чичерин выступает на защиту естественного права (с. 94 и след., особенно 105—120), индивидуалистическое значение которого уже

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

было нами выяснено на предыдущих страницах; он утверждает, что "индивидуализм, состоящий в признании свободы лица, составляет краеугольный камень всякого истинного человеческого здания". Индивидуальность для него есть понятие метафизическое, во всяком случае не эмпирическое; человеческая личность есть не только изменяющийся ряд сознаний, но нечто цельное и вполне реальное: "Сознание своего *я* есть мировой факт, которого не в состоянии устранить никакие софизмы"; личность эта обладает *свободой,* которая является неизбежным предикатом в суждении, субъектом которого будет "личность", ибо последняя есть "реальная деятельная сила, способная направлять свои действия". Вообще же личность есть сущность, а значит, начало метафизическое, и притом сущность единичная, индивидуальная, духовная (т. е. одаренная разумом и волей) и свободная, в силу чего обладающая правами. На таком фундаменте Чичерин строит свою философию права; его "идеалистический индивидуализм" во многом повторяется в построениях его последователей, из которых многие, как мы это видели, признают свое духовное родство с этим "идеалистом" 60-х годов.

Если их предшественником на почве либерализма был Чичерин, то еще большее влияние оказал на них его постоянный идейный враг Михайловский в области социологического номинализма. Смешно утверждать, конечно, что "идеализм" есть возвращение к Михайловскому; не менее смешно было бы отрицать громадное влияние Михайловского на идеалистов, которые именовали его "противником, другом и отцом". Еще в 1901 году Бердяев горячо нападал на Михайловского за его социологический номинализм; однако в конце того же, 1901 года Струве с некоторыми оговорками пришел к тому же социологическому номинализму в своей статье "В чем же истинный национализм?". Прошли еще два года — "Проблемы идеализма" implicite формулировали социологический номинализм. Этот социологический номинализм и индивидуализм был центром тяжести всей системы Михайловского; после недолгих колебаний мысли "идеалисты" пришли к тому же. Если мы вспомним теперь основные черты "субъективизма" Михайловского, то увидим, что все они перешли по наследству в идеализм: мы видели, что и телеологизм, и категорию возможности (свободу), и категорию справедливости (должное) "идеалисты", безусловно, принимают, хотя и основывают на

другом фундаменте. Короче говоря, в "идеалистическом индивидуализме" как двучленной формуле во втором члене (индивидуализме) мы найдем духовное наследство Михайловского; к первому же члену он не причастен.

Наконец, если мы обратимся к этическому индивидуализму, то мы найдем предшественников идеализма в Л. Толстом и Достоевском, особенно в последнем. Еще в своей книге 1901 года Бердяев указывал на сходство Михайловского и Л. Толстого, ибо они оба-де крайние субъективисты и индивидуалисты; конечно, тогда Бердяев восставал против этого, признавая, однако, что Толстой вполне прав в своем требовании самосовершенствования, что он "прав, когда он учит, что в человеке живет нравственный закон и этого не опровергнет никакая социология со своей генетической точкой зрения". В "Проблемах идеализма" еще энергичнее подчеркивается та же самая мысль; и как ни далеки друг от друга рационалист Толстой и иррационалисты-мистики среди "идеалистов", однако этический индивидуализм является их общим связующим звеном. (Это доказывает, между прочим, что этический индивидуализм может быть обоснован не только на почве метафизического индивидуализма.) О Достоевском же нам не для чего распространяться; слишком ясно, какая тесная связь имеется налицо между этим величайшим из русских этических индивидуалистов и "идеалистическими индивидуалистами" конца XIX века: эта связь — "Человек-самоцель". Вторые обосновывают человеческую личность на почве философии и метафизики, первый — рисовал ее в образах и картинах с громадной силой творческой интуиции.

IX

Такова связь идеалистического индивидуализма с отдельными представителями русской общественной мысли. Теперь, когда мы познакомились с этим течением русской философии конца XIX века, бросим еще раз общий взгляд на пройденный этой "русской философией" путь. К концу века окончательно выяснилось, что у нас есть "русская философия": так же как уже давно существовал и свой "русский социализм"; такое словосочетание не должно шокировать приверженцев "единой науки" уже по одному тому, что, говоря философским языком, при единой сущности возможны различные модусы ее проявления.

”Русская философия” ведет свое начало от славянофилов и развивается с тех пор в непрерывной преемственности, но только к началу XX века она делается мировоззрением не единичных лиц, а целой группы. Мы уже отметили выше, что славянофильство сороковых годов, сперва исходившее из основ шеллингианства, мало-помалу выходило на собственный путь, характеризуемый именно системой трансцендентного идеализма, а еще более точно — системой идеализма мистического. Братья Киреевские и Хомяков были первыми основоположниками нового учения, но полное развитие его дал только в последней четверти XIX века Владимир Соловьев, один из самобытнейших и замечательнейших русских философов, характерный романтик по типу мировоззрения. Однако, как мы знаем, время деятельности Соловьева совпало с эпохой расцвета позитивных доктрин среди русской интеллигенции, а потому в течение четверти века голос его был гласом вопиющего в пустыне. Только в самом конце XIX столетия, когда русская интеллигенция от ”диалектического материализма” перешла через критическую философию к тем или иным системам идеализма, когда после ”Проблем идеализма” совершилась дифференциация последнего, мистический идеализм стал мировоззрением вполне определенной группы русской интеллигенции, и система Соловьева нашла последователей и продолжателей. Начиная с 1904 года русский мистический идеализм соединился с художественным романтическим течением и имел отдельный литературный орган — ”Новый Путь” и ”Вопросы Жизни”. Существование этих органов ”мистического идеализма” явно показало наличность в русской интеллигенции интереса к системам крайнего трансцендентного идеализма, но в то же время быстрое увядание этих журналов не менее ясно вскрыло количественную незначительность этой группы интеллигенции. Однако дело не в количестве последователей, а в ценности идеи; ценность же эту мы скоро узнаем в области художественного проявления этой идеи — в течении так называемого ”символизма”. О нем, впрочем, речь впереди.

Политические бури начала XX века не дали возможности мистическому идеализму достигнуть полного и пышного расцвета; вообще современная революционная эпоха отодвигает философские вопросы на задний план перед жгучими практическими задачами момента, ”культура” временно стушевывается перед ”политикой”.

Еще не так давно многие утверждали, что идеализм и мистицизм по самому своему существу реакционны, что они вызваны к жизни политической задавленностью русского общества, что при первых же лучах политического рассвета они растают, яко тает воск от лица огня... Конечно, все эти кассандровские прорицания оказались вполне неверными по существу. Очень может быть, что в дореволюционную эпоху многие искали выхода в "идеализме" и мистицизме, разочаровавшись или отчаявшись в других путях; но обвинение самого идеализма в реакционности является тем не менее в высшей степени нелепым. Почему это реализм в его самых реакционных не-критических формах, вроде позитивизма и материализма, должен иметь привилегию прогрессивности? И что может быть нелепее признания *логической* связи между идеализмом и реакционностью? Если смешивать идеализм и мистицизм с "православием" в духе "Московских Ведомостей", то только в таком случае последнее признание имеет некоторый смысл; но такое смешение, возможное в период позитивизма и рационализма, совершенно немыслимо в эпоху возрождения философских знаний. Ошибочность такого смешения явствует уже из одного того, что мистический идеализм в политическом отношении стал отчасти на сторону *анархизма,* который только догматикам-марксистам может казаться политически реакционным (конечно, по сравнению с их собственной единственно прогрессивной догмой).

И, однако, "мистический идеализм" быстро перешел через точку апогея своего развития и еще быстрее распылился в православной ортодоксии, в католицизме, в "теософии", в чем угодно. Причины этого очевидны. Во-первых, философские вопросы, выдвигаемые мистическим идеализмом, не находили отклика в бурных и тяжелых настроениях современной эпохи; во-вторых, политические идеалы "мистического идеализма" в лучшем случае были созвучны с анархизмом, который, вообще говоря, имеет за собой только весьма малочисленную общественную группу; наконец, в-третьих, мистический идеализм являлся проявлением несвойственного широким кругам общества "романтического" миропонимания и, таким образом, неизбежно был обречен на замкнутое существование идейного аристократизма. Во всяком случае, симптомы убывания мистического идеализма были несомненны; очень скоро прежний победоносный поход

трансцендентных идеалистов на все рациональное обратился в оборону своих позиций[1].

Но если это так, то не присутствуем ли мы при начале конца возродившейся философской мысли? Ведь современная революционная эпоха начала XX века одинаково не благоприятствует развитию какой бы то ни было философии в широких кругах общества; материализм и идеализм, позитивизм и интуитивизм — все они одинаково должны стушевываться перед практическими мучительными запросами текущего момента: когда человек упал в глубокую яму, то ему надо бросить веревку, не философствуя на тему — "Веревка что такое? Веревка, вервие простое..." Такие голоса иногда приходится слышать; если бы из этих единичных голосов образовалось широкое общественное мнение, то, конечно, мы стояли бы в конце периода возрождения философской мысли в России и перед перспективой начинающегося философского упадка. Но едва ли последнее хоть сколько-нибудь вероятно.

Действительно, теперь почти единогласно признана необходимость широкого философского фундамента, на котором только и может быть твердо поставлена всякая программа и теория, без которой практика, в свою очередь, оказывается висящей в воздухе и превращается в ряд необоснованных и случайных поступков. Надо думать, что увлечения крайней писаревщины, во время оно отрицавшей всякие теории и какие бы то ни было "общие идеалы", более не повторятся в истории русской интеллигенции: философское возрождение последнего десятилетия XIX века не могло пройти настолько бесследно, чтобы позволить русскому обществу вернуться в философском отношении вспять на целые полвека, к наивной и философски убогой писаревщине. Широкий философский фундамент безусловно необходим при построении всякого, и личного и общественного, мировоззрения: это положение может считаться основным выводом истории русской общественной мысли, справедливость которого не в силах пошатнуть единичные протестующие голоса. Правда, "наше время — не время широкой разработки специальных философских вопросов"; тот всеобщий ин-

---

[1]Мелкий, но характерный факт: один из наиболее талантливых теоретиков "идеализма", Н. О. Лосский, помещал в "Вопросах философии и психологии" свои статьи под "боевым" заглавием "Обоснования мистического эмпиризма" (1903—1905); в 1906 году статьи эти вышли отдельной книгой под скромным заглавием "Обоснования интуитивизма".

терес к философским проблемам, который наблюдался в самом начале XX века, едва ли скоро повторится, в этом смысле 1900—1903 года действительно были годами апогея развития философских знаний в России (если говорить о развитии в широту). Но все-таки мы не присутствуем теперь при разложении или упадке возродившейся философской мысли, и это уже по одному тому, что завоевания философии последнего десятилетия остались вполне действительными, что корабли позитивизма сожжены и возврат к былому догматизму — невозможен.

Последнее — наиболее важный итог изо всей эпохи нашего философского возрождения. Вкусивший сладкого не захочет горького; после критицизма невозможен былой позитивизм и материализм, невозможно возвращение ни к Конту, ни к переделанному ad usum marxidi[1] Гегелю. Конечно, еще не скоро вытравятся из русского сознания все следы догматического материализма и позитивизма; в этом отношении полувековая привычка мысли не пройдет даром для русской интеллигенции. Еще на долгое время останутся последние могикане народнического позитивизма и будут считать себя едиными хранителями классических заветов (Чернышевский! Лавров! Михайловский!), еще долго энгельсированные гегелята будут считать себя едиными верными блюстителями очага Весты — ортодоксальной марксистской догмы; пусть так, но широкую брешь в своей философии ни тем ни другим не удастся замазать никакими усилиями. Более проницательные из ортодоксов скоро поняли это и пытались опереться то на Авенариуса, то на Маха, то на "специально демократически-пролетарскую логику" Дицгена, то создавали свой собственный "эмпириомонизм"; все это были уже значительные шаги вперед от былого философского догматизма, несмотря на всю слабость эмпириомонизма российского производства и на всю элементарность и убогость "истинно пролетарской теории познания" Иосифа Дицгена. Но, во всяком случае, значительная часть русской интеллигенции к самому началу XX века пришла к тому заключению, что всякое мировоззрение, не опирающееся твердо на критически продуманную философскую систему, — нежизнеспособно и обречено на гибель. А такое признание позволяет высказать уверенность, что в дальнейшем развитию философских знаний в России предстоит еще широкая дорога.

---

[1] В пользу марксистскую *(лат.)*.

Так это или не так — покажет будущее; но каково бы ни было это будущее русской философской мысли, во всяком случае несомненно, что "идеалистический индивидуализм" уже давно отошел в историю прошлого. Демократические, но в то же время доктринерствующие либералы, неоидеалисты не могли выработать (хотя и пытались) никакой цельной программы; русская социально-политическая мысль воспользовалась ими как мостом для перехода части "бывших социалистов" к "либерализму", а от него, по наклонной плоскости, к "консерватизму" и к откровенной реакционности. Но главное: "неоидеализм" был переходным мостом от *реалистического* типа миропонимания к *романтическому;* корни его таятся еще в идеалистическом течении тридцатых годов. От славянофилов, через Достоевского, через Вл. Соловьева, "неоидеалисты" перебросили мост к мистицизму начала XX века. Но переход этот был уже разложением критико-философской мысли конца XIX столетия.

Здесь мы не будем еще касаться этого разложения, а подчеркнем только главное значение "идеалистического индивидуализма" в истории русской общественной мысли. Значение это должно быть оценено очень высоко. "Неоидеализм" вывел русскую мысль из позитивного тупика, в котором она беспомощно толклась более полувека; он показал ей обширные горизонты, открываемые с высоты критической философии; он показал, что эта философия может быть твердым фундаментом мировоззрения; он опрокинул "перевернутого вверх ногами Гегеля" и нанес жестокий удар философским концепциям диалектического материализма. Наконец, — и это, быть может, самое главное — идеалистический индивидуализм утвердил на новом фундаменте и провозгласил с новой силой принципы этического индивидуализма, забытые после Достоевского. Новый расцвет этического индивидуализма — вот чем характеризовались последние годы XIX столетия.

Так было в области "чистой мысли". Но не здесь была главная сила возрожденного мировоззрения: только в области художественного творчества, в области возрожденного "романтизма" проявилась сила эта в полной мере и снова подняла русскую литературу на высоту после упадка восьмидесятых и девяностых годов. С этим расцветом русской литературы конца XIX и начала XX века мы теперь и познакомимся.

Глава XXVIII
От ”декадентства” к ”символизму” (1890—1915 гг.)

I

Если оглянуться на всю русскую литературу XIX века, то распадется она на три явственных периода, признаками деления которых будут два вечных устремления человеческого духа: ”реализм” и ”романтизм”. Мы как раз подошли теперь к рубежу между ними, к разложению художественного (и не только художественного) реализма, к возрождению теоретического (и не только теоретического) романтизма в русской литературе конца XIX века, — а потому уместно будет здесь бросить взгляд назад, чтобы иметь возможность по твердому пути идти вперед. Старая ариаднина нить поведет нас по новым путям русской литературы начала XX века.

Преддверьем к XIX веку была внешняя и внутренняя реформа Карамзина; начало этого века отмечается рубежом 1814 года, потрясением духовных устоев русской интеллигенции, идейными выводами ”освободительной войны”. Зарождается декабризм; и около этого же времени впервые проникают к нам ”темные слухи о каком-то романтизме”. Два пути намечаются перед русской интеллигенцией. И в эти же годы — первое появление юноши Пушкина, именем которого назовется ближайший и блестящий период русской литературы.

Нити допушкинского литературного развития пересеклись в Пушкине и связались в крепкий узел, от которого начались новые пути. ”Романтизм” той эпохи был не долговечен; ”любомудрие” и шеллингианство двадцатых годов изжили себя в философском романтизме следующего десятилетия; художественный же романтизм той эпохи был только мнимый, наносный, неусвоенный; он возродился только полвека спустя, в последнем десятилетии девятнадцатого века.

Четверть века (1815—1840 гг.) завязывался крепкий узел новой русской литературы около Пушкина, и был этот узел тройной. Пушкин — реалистический синтез всего прошлого и знамя грядущего полувека; глубочайшая *религия жизни* на основе реализма была в "Евгении Онегине" тем семенем, которое разрослось в "Войну и мир" Толстого через пятьдесят лет. Лермонтов — раздвоение мятущейся души и развернутое в грядущее знамя *религии бунта;* полвека спустя мы увидели знамя это в "Братьях Карамазовых" Достоевского утвержденным на небывалой творческой высоте. Гоголь — тяга к мистике реалистической души; после "Мертвых душ" — *религия смерти.* От этого тройного узла вширь и вглубь пошла русская литература после 1840 года.

В этот год — убит Лермонтов; тремя годами ранее — смерть Пушкина; здесь же — высшая точка пути Гоголя и духовная смерть его. Три смерти рассекли тройной узел русской литературы к началу "эпохи Белинского", который сумел дать критические выводы и итоги реализма минувшей четверти века.

Начался полувековой "пушкинский период" русской литературы — и эти полвека (1840—1890 гг.) были свидетелями *победы реализма и разложения его.* Если немного подробнее, чем мы это делали раньше, разглядеть этот путь развития русской мысли и литературы, то расцвет художественного реализма будет идти неуклонно вверх вплоть до Толстого. Сперва внешние наследники пушкино-гоголевского реализма — "натуральная школа" сороковых и пятидесятых годов: затем — знаменитые так называемые "семь китов" русской художественной литературы годов пятидесятых и шестидесятых: Тургенев, Гончаров, С. Аксаков, Писемский, Островский, Григорович, Салтыков (один из этих "китов", Григорович, оказался небольшой литературной рыбешкой). О Толстом и Достоевском — речь была особая, но и без них мы имеем перед собою к семидесятым годам вершины художественного реализма при одновременном *разложении реализма теоретического.*

Мы прошли этот путь от Белинского до "нигилизма", скатились по наклонной плоскости от Чернышевского через Добролюбова к Писареву, прошли мимо эпигонов теоретического реализма — Антоновича, Зайцева, Ткачева и др. В нигилизме было *первое поражение демократии — поражение идейное:* в нем было разложение теоретического реализма. Лишь народничество в области соци-

ально-политической мысли вывело русскую интеллигенцию из этого болота; но в области мысли философской оно оказалось ненамного сильнее своих предшественников. В области художественной литературы оно поднялось выше и кроме второстепенных писателей (Левитов, Кущевский, Новодворский, Златовратский и др.) дало такого подлинного художника, хотя и художника-публициста, как Гл. Успенский.

Так или иначе — но к семидесятым годам перед нами вершины художественного реализма и развалины реализма философского. Такой подлинный художник, как Мельников-Печерский, является уже второстепенным писателем своей эпохи; особняком стоит Лесков, которому впоследствии суждено будет стать истоком "нового реализма" в начале нового века.

Так пришли мы к вершинам русской литературы, к Толстому и Достоевскому, за которыми — перевал, спуск, а иногда и провал, срыв. Толстой — вершина реализма, величайший синтез всего "пушкинского периода", новый узел дорог, от которого начинаются новые пути; религия жизни от "Евгения Онегина" к "Войне и миру" — вся полувековая история литературы "пушкинского периода". Достоевский — величайший синтез "гоголевского периода", преодоленная религия смерти, преодоленная религия бунта. Толстой и Достоевский — вершины реализма, глубины мистики, завершение старого, начало нового периода русской литературы.

Вершины, но за ними перевал или провал; и то и другое случилось в русской литературе и жизни восьмидесятых годов. Здесь перед нами *второе поражение демократии — поражение общественное;* и вместе с этим здесь перед нами второе разложение реализма. Первое было, когда философский реализм перешел в нигилизм; это было разложение реализма теоретического; теперь художественный реализм стал переходить в натурализм, и это стало *разложением реализма художественного.* Беллетристика Эртеля, Альбова, Терпигорева, Мамина-Сибиряка, несмотря на отдельные удачные достижения, все дальше и дальше уводила в тот тупик натурализма, который закончился бесчисленными романами Боборыкина. И даже наиболее даровитые из эпигонов реализма, нащупывавшие "импрессионистические пути" (Гаршин, Короленко), были уже людьми склона, а не подъема. Художественный реализм кончался в тупике.

Надо было искать новые пути от великих вершин. Завершение старой формы рассказа и начало новой дал Чехов своим бессознательным "импрессионизмом" (здесь все дело — в форме письма); новое воскресение демократии в девяностых годах привело и к возрождению форм реализма (М. Горький). Но не на этих путях можно было достичь новых вершин; пути эти шли от былого "романтизма", и мы видели их достижения в "неоидеализме" конца XIX века. Достижения эти были в области теоретической мысли; в области художественного творчества достижения эти проявились на путях от "декадентства" к "символизму".

Но это уже период "новейшей русской литературы" (1890—1915 гг.), последняя четверть века *победы символизма и разложения его*. Полувековой пушкинский, реалистический период русской литературы был закончен; начался новый путь — путь теоретического и художественного "романтизма".

II

С самого начала девяностых годов стали смутно брезжить "темные слухи о каком-то символизме". До подлинного символизма было, впрочем, еще далеко; сперва надлежало пройти бурный и обрывистый путь "декадентства" (тогда еще не различались эти два совершенно различных понятия). Истоки нового течения лежали во французской поэзии, но здесь не место останавливаться на этой линии развития от Бодлера и Верлена к Малларме и Рембо; достаточно знать, что именно от этих истоков (включая в них и Метерлинка и многих других) пошло русское "декадентство", как новая форма поэзии. А новая форма — всегда показатель нового мировоззрения.

"Мировоззрение" — слишком тяжеловесное и серьезное слово, чтобы применять его к полубессознательным движениям души группы молодежи, объединившейся около нового течения; да и "новое", объединившее их, было новым, конечно, лишь в очень условном смысле. Все это так; и все же новая "идеология" вскрылась мало-помалу за новой формой поэзии. "Форма" — была реакцией на тот упадок поэзии, к которому пришла русская литература к девяностым годам; "идеология" — была реакцией на умеренно-либеральную и умеренно-консервативную эпоху общественного мещанства. "Декаденты" девяностых годов были своеобразным до-

полнением "марксистов" той же эпохи; и общественно-безграмотное декадентство, и эстетически-безграмотный марксизм были двумя совершенно различными ответами русской жизни, искавшей выхода из всяческого болота предыдущей эпохи.

Наследники пушкино-лермонтовской поэзии в течение полувека вели ее под уклон медленно, но верно. Два больших поэта стоят особняком на этом пути: Тютчев и Некрасов; и пути их идут от Пушкина и Лермонтова. Но глубокий и слишком особенный Тютчев не имел и не мог иметь наследников; а продолжатели пушкинского пути — Фет, Майков, Полонский, поэты убывающего значения и дарования, — несмотря на высокие достижения (особенно у Фета), все же размельчились к восьмидесятым годам на ряд слабых дарований, среди которых даже Апухтин, даже Голенищев-Кутузов были уже звездами первой величины. Некрасов, самобытнейший русский поэт, неизмеримо более глубокий, чем отражавшееся в его поэзии народничество, тоже не создал своей "школы" (слишком был он для этого своеобразен), но имел ряд последователей, не служивших для него украшением. Второстепенные поэты обоих путей русской поэзии — Алексей Толстой, Мей, Щербина, Огарев, Никитин ("наследник Кольцова"), даже Плещеев — все они были еще слишком крупными величинами для позднейшей эпохи восьмидесятых годов, когда и Апухтин, и Суриков, и Дрожжин считались Божьею милостью поэтами.

Оба пути соединились, наконец, в одном поэте упадка, в Надсоне, молодая искренность которого не искупает всей слабости формы и отвечающей ей скудости содержания. Успех его был (и продолжает оставаться) громадным; десятки изданий его стихов разошлись среди русской молодежи: искренняя боль души поэта перевешивает в глазах этих читателей бедность и бледность выражения этой боли. Жертва эпохи общественного мещанства, подлинный "герой безвременья" Надсон, заслуживает всяческого сочувствия как человек, являясь в то же время типичным поэтом упадка русской поэзии; в этом смысле он поистине последний наш "декадент" в буквальном значении слова.

Были, правда, в эту эпоху два-три поэта, которые дали нам проблески нового в старом: Случевский, впоследствии признанный и "молодыми", близкий им по текучести и "протеизму" чувства ("Я — художник мгновений, / Я — певец настроений"), и еще более — Фофа-

нов, которому недостаток не таланта, а лишь образования помешал сделаться Бальмонтом восьмидесятых годов. (Впоследствии судьба их во многом была одинакова: замерли на раз достигнутой точке и растеклись в многословии.) Но ласточка одна не делает весны: обновить русскую поэзию должна была сплоченная стая "молодых", тесной гурьбой, с шумом и скандалом вошедшая в русскую литературу "конца века". Они "эпатировали буржуа", "эпатировали" литературного мещанина, они не испугались клички "декадентов", вырожденцев, детей "fin de siécl'я"[1]; и именно с них идет возрождение русской поэзии и небывалый расцвет ее к началу XX века.

Конечно, к новому течению примазалось немало скандалистов, рекламистов, случайных людей — но все они отпали и пропали с течением времени; молотом времени стекло было раздроблено, булат был прокован. Три больших поэта-"декадента", признанные в разное время, связаны с девяностыми годами: К. Бальмонт, В. Брюсов, Ф. Сологуб. Один из них, В. Брюсов, впоследствии все больше и больше стал приближаться к "парнассизму", к четкости, к строгости, к ясности письма; другой, Ф. Сологуб, заложивший позднее первые камни "нового реализма", ошибочно стал впоследствии считаться одним из основоположников "символизма"; третий, К. Бальмонт, остался до старости тем, чем был в юности: чистым "декадентом", поскольку декадентство есть вопрос не только формы, но и "идеологии".

Вопросы формы мы здесь оставим в стороне; общеизвестно теперь, какие завоевания в этой области принесло с собой "декадентство" (и впоследствии "символизм"). Но зато "идеология" декадентства касается нас как нельзя ближе, ибо "идеологией" этой было как раз крайнее проявление того самого "индивидуализма", который является нашей ариадниной нитью через всю русскую литературу XIX века.

III

Крушение теоретического и художественного реализма к девяностым годам привело ко всяческой "переоценке ценностей", привело к "отказу от наследства", привело снова к попыткам "строиться в пустыне". Чем кончил нигилизм шестидесятых годов, с того начало

---

[1] Конец века *(фр.)*.

в девяностых годах декадентство: с отрицания всяких ценностей, но зато с признания единственной, исключительной и самодовлеющей ценности за своим "я". Плохо понятое и плохо переваренное "нитцшеанство" для многих из "декадентов" было сперва первым толчком, а затем и исповеданием веры.

Нитцше — рубеж целой эпохи в развитии западноевропейской мысли; теперь, к двадцатым годам двадцатого века, собрания его блестящих и глубоких афоризмов значительно поблекли и обмельчали, но две его книги останутся великими на все времена: первая его книга "Рождение трагедии" и одна из последних, "Так говорил Заратустра". От этих ключей долго еще будут питаться новые и новые истоки человеческого творчества; но не от них питалось русское "декадентство", взявшее не столько от Нитцше, сколько от уплощенного нитцшеанства лишь наиболее показные и внешние стороны нового течения духа.

"Самообожествление *я*" — одна из таких сторон русского "декадентства". Стали ходячими отдельные строки и строфы декадентских поэтов, исповедовавших этот свой символ веры. Выше *моего* "я" нет ничего; как оно волит, так тому и быть; мгновенное настроение его ценнее прошлого и будущего всего мира; кроме моего "я" и за ним — лишь пустыня; долой поэтому всякую "гражданственность", всякую общественность; зло и добро освящаются лишь моим волением. Н. Минский, Д. Мережковский, З. Гиппиус, поэты менее крупные, чем три, названные выше (быть может, только за исключением З. Гиппиус, узкой, но очень острой и пряной "декадентки") — проложили дорогу первым русским "декадентам", группе молодежи девяностых годов.

"Я цепи старые свергаю, молитвы новые пою", — возглашал Н. Минский, порывая с былой "гражданственностью"; и его "новая молитва" была лишь рационалистической формулировкой "истины", казавшейся тогда декадентам очень глубокой: "Нет двух путей добра и зла — есть два пути добра..." И повторял В. Брюсов: "Равны Любовь и Грех". И повторял Д. Мережковский: "И зло, и благо два пути, ведут к единой цели оба, и все равно, куда идти..." Впоследствии эта же мысль о "бездне вверху и бездне внизу" послужила темой романа Д. Мережковского "Воскресшие боги".

Отсюда был путь к "люцифериантсву" и далее — к тому дешевому и плоскому "магизму", который на склоне

декадентства стал суррогатом подлинно глубокого символизма. "О, мудрый Соблазнитель, Злой Дух, ужели ты — непонятый Учитель великой красоты?" (З. Гиппиус). Но и "демонизм" и "магизм" были уже попыткой спасения из пустыни одинокого "я", а сперва в этой пустыне декаденты хотели и жить и умереть. "Люблю я себя, как Бога" (З. Гиппиус) — общий их символ веры. Эта "любовь", опиравшаяся в конце концов на "философскую" почву солипсизма, особенно ярко выразилась в ряде стихотворений Ф. Сологуба.

"Я — во всем, и нет иного". "Все — Я. И все, что есть, то — Я". "Я создал все миры". "Благословенно все и во всем, ибо все и во всем — Я, и только Я". "Я — весь. Я только Бог". "Дам заповедь едину: люби, люби Меня". Так повторяет Ф. Сологуб в бесчисленном ряде стихотворений, в "Литургии Мне", в "Я" — "книге совершенного самоутверждения". И раз "я" любит себя, как Бога, раз "я" есть Бог, то вечные законы мгновенного "я" и мгновенные законы вечного "я" — высшее в мире. Раньше поэты служили литургии "Красоте"; но ведь нет этого кумира, ведь мое "я" может волить и обожествление "Безобразия" (физического и нравственного). Долой кумиры! подлинным Богом "я" может быть только "Мгновение". Об этом много сказал в свое время К. Бальмонт.

Мгновенье вечно благовествует,
Секунда — атом, живой алмаз.
Мы расцветаем, мы отцветаем,
Без сожаленья, когда не мыслим,
И мы страдаем, и мы рыдаем
Когда считаем, когда мы числим...

И эта тема проходит через все тома и тома его (и не только его) стихов. "Все, на чем печать мгновенья, брызжет светом откровенья". "Живи, и знай, что ты живешь мгновеньем". "Я каждой минутой — сожжен, я в каждой измене — живу". "Как пена морская, на миг возникая, погибнет, сверкая, растает дождем, — мы, дети мгновенья, живем для стремленья..." Можно было бы привести еще сотни и сотни характернейших отрывков о "царе-мгновении", ибо в этом — одно из самых *постоянных* настроений декадентства, провозглашавшего *изменчивость*. "Мы меняемся всегда, нынче *нет*, а завтра *да*". Ибо твердого "да" и "нет" — не существует, ибо все декадентство есть "ни да ни нет" (*"Да* и *нет* — не слиты, не слиты — сплетены; их темное сплетенье и тесно,

и мертво..."), ибо все декадентство — область заглушенных полузвуков, утонченных полутонов, изощренных получувств, заостренных полумыслей.

И эта декадентская полутонность ("rien que la nuance!", по завету их французского учителя и предшественника), эта их заостренность и изощренность, все это — характерное, общее, объединяющее свойство этих детей "fin de siecl'я". Конечно, это было признаком не "вырождения", а возрождения, ибо это было лишь продолжением того "углубления художественной впечатлительности", которое характеризует всякое движение вперед и которое в свое время могло быть отмечено и у Толстого и у Достоевского. Но у декадентства эта "полутонность" впадала в "полусонность", возводилась чуть ли не в принцип познания:

Удивленно
Заглянуть,
Полусонно
Воздохнуть, —
Это путь,
Для того, чтоб воссоздать
То, чего нам в этой жизни вплоть до смерти
не видать!

Это был разрыв с живой жизнью, которая не ограничивает себя областью полутеней и полузвуков. "Мне мило отвлеченное: им жизнь я создаю; я все уединенное, неявное люблю..." И созданная так жизнь не могла не быть лишь тенью жизни. "Звуков хотим, но созвучий боимся", — а жизнь вся в звуках, красках и созвучиях. Свет лампы, но не солнца — вот декадентство. "Как пламя робкое мне мило! Не ослепляет и не жжет. Зачем мне грубое светило недосягаемых высот?" (З. Гиппиус). И хотя Бальмонт призывал своих соратников: "Будем, как солнце!", но гораздо более характерной для декадентства была ненависть Ф. Сологуба к "небесному Дракону", к "Змию", слишком яркому для кабинетных, ночных, бесплодных людей.

"Бесплодие" — о нем речь впереди; но из культа "мгновения", из страха подлинной жизни был попутно и еще вывод. Жизнь неясная, полутонная, полутенная — не жизнь, а игра теней; да и вообще, "вся жизнь — игра; тот мудр, кто понял это". Ф. Сологуб любил развивать эти мотивы. Самообожествленное "я" тешится игрой — вот жизнь и мир. "Вся жизнь, весь мир — игра без цели". "Все невинно, все смешно, все божественной

игрою рождено и суждено". "Я влюблен в мою игру, я, играя, сам сгораю". Каждый замкнут в своем заколдованном кругу, каждый "играет", сгорает, умирает в ограде своего обожествленного "я". Так к духовному нигилизму пришел антипод нигилизма — декадентство.

А если так, если все — божественная (или дьявольская) "игра", то искусство, поэзия — высшая грань этого пути. В. Брюсов не раз требовал поклонения этому самодовлеющему идолу: "Поклоняйся искусству, только ему, безраздумно, бесцельно". Ибо — "быть может, все в жизни лишь средство для ярко-певучих стихов". А в таком случае жизнь не есть мировой синтез, человек не есть самоцель (он тоже "лишь средство"), — "и все равно, куда идти". Так завершается "порочный круг" мыслей и чувств декадентства, так мы приходим к его исходному пути. "Я все мечты люблю, мне дороги все речи, и всем богам я посвящаю стих..." Всем богам — значит, ни одному. "Неколебимой истине не верю я давно, и все моря, все пристани люблю, люблю равно..." Все пристани — значит, ни одной; люблю равно — значит, не люблю. Холодность, негорение, бездейственность, бесплодие — неизбежный удел самообожествленного "я".

Духовное бесплодие — к этому пришло декадентство, несмотря на все свои внешние завоевания. Бесплодие это ясно у всех "декадентов", быть может, ярче других — у З. Гиппиус. "Любите смелость нежеланья", — ибо желание есть жизнь. "Люблю я не исполнение — возможность", — ибо исполнение есть действенность. "Мой безогненный костер", "душевный холод", "как будто льда обломок острогранный в меня вложили тайно вместо сердца..." А живая жизнь кругом кипит — вся в звуках, вся в красках, и среди нее стоит духовно бесплодный "декадент", измученный всеми "предметами предметного мира", самообожествивший себя, проклинающий жизнь, мир и людей: "Я горестно измучен, я слаб и безответен; а мир так разнозвучен, так грубо разносветен!" (З. Гиппиус).

IV

Чтобы спастись от мира, от жизни и людей, декадентство замкнулось в башне своего одинокого "я". И сперва оно утешалось, забавлялось, гордилось своим одиночеством. "В башне с окнами цветными я замкнулся навсегда!" — восклицал К. Бальмонт, и радовался: "...*и да и нет* — здесь все мое, приемлю боль, как благо-

стыню, благословляю бытие, и если создал я пустыню, ее величие — мое!" Гордое одиночество — заученная и напряженная поза декадентства, бывшая сперва искренней; а если и не "гордое", то, во всяком случае, самодовлеющее:

Я один в стране пустынной,
Но услады есть в пути, —
Улыбаюсь, забавляюсь,
Сам собою вдохновляюсь,
И не скучно мне идти, —

так утешал себя Ф. Сологуб. Одиночество, а значит, либо ненависть, либо презрение, либо равнодушие, либо просто нелюбовь к *человеку,* и это очень характерно для крайнего индивидуализма декадентства. Правда, все эти чувства оно пыталось скрыть под маской ненависти не к человеку, а к "мещанину", к мещанству жизни: это тоже постоянная "декадентская" тема, перешедшая по наследству от всей русской литературы. Стихотворение К. Бальмонта "В домах" не случайно посвящено М. Горькому, который в то время как раз писал "Мещан":

В мучительно тесных громадах домов
Живут некрасивые бледные люди,
Окованы памятью выцветших слов,
Забывши о творческом чуде...

И еще более заостряет он свою ненависть к мещанству, еще более учащает он свои удары в стихотворении "Человечки":

Человечек современный, низкорослый, слабосильный,
Мелкий собственник, законник, лицемерный семьянин,
Весь трусливый, весь двуличный, косоушный, щепетильный,
Вся душа его, душонка — точно из морщин.

Вечно должен и не должен, то нельзя, а это можно,
Брак законный, спрос и купля, облик сонный, гроб сердец,
Можешь карты, можешь мысли передернуть осторожно.
Явно грабить — неразумно, но — стриги овец.

Монотонный, односложный, как напевы людоеда:
Тот упорно две-три ноты тянет-тянет без конца,
Зверь несчастный, существует от обеда до обеда, —
Чтоб поесть, жену убьет он, умертвит отца.

Этот — ту же песню тянет, только он ведь просвещенный,
Он оформит, он запишет, дверь запрет он на крючок...
Бледноумный, сыщик вольных, немочь сердца, евнух сонный —
О, когда б ты, миллионный, вдруг исчезнуть мог!

И у всех других "декадентов" можно встретить не менее беспощадные удары по мещанству; они связаны с постоянным восстанием против всяческой обыденности — обыденности не только людей, но и мира. Если Ф. Сологубу все "бытовое" кажется "докучной да злой небылицей" ("люди, стены, мостовые, колесницы..."), если всяческий "быт" ненавистен декадентству, то отсюда всего один шаг до ненависти не только к быту жизни, но и к быту мира. "Я сокровенного все жду, и с тем, что явлено, враждую". Отсюда и столь осмеянные когда-то строки З. Гиппиус: "О, пусть будет то, чего не бывает, никогда не бывает... Мне нужно то, чего нет на свете, чего нет на свете..." Отсюда и строки К. Бальмонта: "Я хочу порвать лазурь успокоенных мечтаний, я хочу горящих зданий, я хочу кричащих бурь!" Ненависть к "мещанству мира", основная тема Лермонтова, нашла свой отклик через полвека в поэзии декадентства.

И все это — оправдание "гордого одиночества". Но за этой ненавистью к мещанству декаденты хотели спрятать свою нелюбовь к человеку. Ибо для крайнего индивидуалиста, самодовлеющего, самообожествившегося, — *человек* всегда чужд и враждебен, хотя бы он и не был "человечком". И все декаденты, без исключения, признаются в конце концов, что не только к "мещанину", но и ко всякому "человеку" — их отвращение, их скука. "Быть с людьми — какое бремя!" — восклицает часто и часто Ф. Сологуб. "Я не умею жить с людьми", — признается З. Гиппиус. "Я людям чужд"; "и хочу, но не в силах любить я людей, я чужой среди них", — повторяет не один раз Д. Мережковский. "Всех людей я не люблю, как самого себя", — заявляет Н. Минский. В последнем он не слишком искренен, ибо "себя" декаденты настолько любили, что и обожествили: "Люблю я себя, как Бога".

Но мы видели: от этой башни самодовлеющего "я" все пути в мир отрезаны; в башне этой декадентство гордо замкнулось, но в ней же оно и задохнулось. И здесь — гибель, здесь начало конца декадентства, здесь крик его отчаяния: одиночество стало его могилой.

Помогите! помогите! Я один в ночной тиши.
Целый мир ношу я в сердце, но со мною ни души, —

это вопль отчаяния К. Бальмонта. Прежнее радостное одиночество превращается в жуткое чудовище, которое кошмаром душит былого сверхиндивидуалиста; и с жутью признается З. Гиппиус:

Мое одиночество — бездонное, безгранное,
Но такое душное, такое тесное;
Приползло ко мне чудовище, ласковое, странное,
Мне в глаза глядит и что-то думает неизвестное...

И с чудовищем этим — плохие шутки; это гибель, это смерть, это могила всего декадентства. Хорошо было раньше утешаться: "Я один в стране пустынной, но услады есть в пути, — улыбаюсь, забавляюсь..." Теперь уже не до забав, не до игры; и если даже весь мир, вся жизнь есть лишь игра (былая вера декадентства), то игра эта, оказывается, "пустая, тленная, напрасная игра" (Ф. Сологуб). И если прежде декадент утешался в своей башне: "Что ж! найду отраду за той оградой быть!", если он собирался в стенах своей ограды "воздвигнуть все миры, которых пожелает закон моей игры", то теперь ему уже не до игры, не до отрады: от башни гордого одиночества повеяло "великим холодом могилы" (Ф. Сологуб), а сама "башня с окнами цветными" обратилась в могильный, сырой склеп:

Я живу в темной пещере,
Я не вижу белых ночей.
В моей надежде, в моей вере
Нет сиянья, нет лучей...
В моей пещере тесно и сыро,
И нечем ее согреть.
Далекий от земного мира,
Я должен здесь умереть.

Такова была судьба декадентства. Башня превратилась в тюрьму; былые боги обратились в узников; ограда башни преобразилась в забор зверинца: "Мы — плененные звери, голосим, как умеем; глухо заперты двери, мы открыть их не смеем". Все эти признания Ф. Сологуба — характерны, типичны; это не только мир его души, но и обнажившаяся душа его декадентства. Оно пришло к могиле, к пропасти, к провалу, и еще в середине девяностых годов сознание это отразилось в похоронном стихотворении В. Брюсова:

...Молча над сумрачной бездной
Качаются наши ступени.
Друзья! Мы спустились до края!
Стоим над разверзнутой бездной —
Мы, путники ночи беззвездной,
Искатели смутного рая.
Мы верили нашей дороге,
Мечтались нам отблески рая...

И вот — неподвижны — у края
Стоим мы в стыде и тревоге.

И поэт спрашивал себя, спрашивал других: "Послышится ль голос спасенья, откуда — из бездны иль свыше?" Спасения "из бездны" они не дождались, хотя и пробовали искать его в дешевом "магизме", "люцифериантстве", служили "черные мессы", причащались человеческой кровью (стихотворения Ф. Сологуба "Марии" и др.; А. Ремизов — "Черную обедню я творил с тобой", — см. журнал "Золотое Руно"*). И все это было вотще — только еще более горький осадок оставался на гибнувших в одиночестве душах. "Так вот в какие пустыни ты нас заманил, Соблазнитель! — восклицал былой провозвестник "магизма" российской выделки В. Брюсов. — Эта страна — безвестное Гоби, где Отчаянье — имя столице! Здесь тихо, как в гробе..." Гроб — вот во что обратилась былая "башня с окнами цветными"; и декаденты могли бы теперь повторить о себе слова Фауста:

Weh! steck'ich in dem Kerker noch?
Verfluchtes dumpfes Mauerloch!
Wo selbst das liebe Himmelslicht
Trüb'durch gemalte Scheiben bricht[1].

Пещера, могила, гроб, провал — к этому пришло декадентство, завершив свой круг к концу девяностых годов. Не дождавшись спасения "из бездны", оно стало чаять его "свыше" — и отсюда такой резкий, казалось бы, переход от декадентства к символизму, переход к религиозным исканиям, к "неохристианству". Это был следующий этап "неоидеалистического" течения, ибо от "проблем идеализма" прямой был путь к проблемам мистицизма, к проблемам христианства. И один из первых декадентов, Д. Мережковский, одним из первых вступил и на этот путь, на котором жаждал спасения и исхода из могильного склепа декадентства. Когда-то, в молодые дни этого течения, он провозглашал: "Мы для новой красоты нарушаем все законы, преступаем все черты", но тут же называл себя и своих соратников обреченными на смерть "детьми ночи" и признавался: "...дерзновенны наши речи, но на смерть осуждены слишком ранние

[1] Увы! останусь ли в тюрьме,
В проклятой каменной норе!
Здесь солнца луч в цветном окне
Печально так мерцает мне.

предтечи слишком медленной весны". И, сознавая гибель в одиночестве, он взывал к новым пророкам и грядущим певцам:

Мы бесконечно одиноки,
Богов покинутых жрецы.
Грядите, новые пророки,
Грядите, вещие певцы,
Еще неведомые миру!

Певцы и пророки пришли — пришел "символизм". Но тщетна была попытка влить в новые меха символизма старое вино декадентства, стать из "декадентов" — "символистами". Ибо "сделаться" символистом — нельзя, как нельзя "сделаться" и поэтом, им можно только быть, им надо родиться: decadentes fiunt, symbolistae nascuntur[1].

V

Лишь мало-помалу выяснилась грань перелома между "декадентством" и "символизмом". Сначала оба эти понятия употреблялись синонимно, и "символистов" расплодилось тогда многое множество. И лишь по мере того, как выявлялся "кризис индивидуализма" былого декадентства, стало ясно, что символизм должен был стать новым путем для исхода декадентов из пустыни, изведением декадентской души из темницы, из могилы, из склепа, из былой "башни с окнами цветными". Казалось, что это так просто: былые "декаденты", Д. Мережковский, З. Гиппиус и др., начнут искать спасения в "религиозных запросах", начнут искать истины в обновленном христианстве, начнут издавать журнал "Новый Путь" (1903—1904), начнут восставать против былого своего декадентства. Забывалось только одно: что "символизм", — как тремя четвертями века ранее "романтизм", — не только мировоззрение, но и мироощущение, мировосприятие, что "мистическое восприятие", лежащее в основе и романтизма и символизма, не берется, а дается. А кому не дано — те тщетно будут называть себя "символистами": они будут ими лишь по внешней форме, а не по сущности духа.

Декадентство погибло и распалось. "Банкротство индивидуализма" — своего крайнего сверхиндивидуализма

---

[1] Декадентами становятся, символистами рождаются *(лат.)*.

— оно горько испытало на себе самом и стало искать спасения на путях "мистического восприятия. Правда, не все пошли к этому пути, некоторые пожелали остаться в пещере, остаться в подполье, остаться со своим последним отчаянием ("люблю я отчаяние мое безмерное", З. Гиппиус). Идеологом такого настроения, такого мировоззрения явился в исходных днях декадентства Л. Шестов. Этот своеобразный и талантливый ученик Нитцше может считаться со своей философией подполья подлинным *идеологом декадентства,* но тем непримиримее он ко всякому символизму, в который тщетно пытались войти от своего отчаяния многие былые декаденты. Дорога в него была им закрыта.

Действительно, что такое *символизм?* Вопрос этот возвращает нас к давно разобранным понятиям "реализма" и "романтизма", ибо лишь своеобразным изменением последнего явился символизм начала XX века. Два основных человеческих мировоззрения, миропонимания, мироощущения, мировосприятия, два вечных пути человеческого духа лежат перед нами; и мы знаем, что "реализм" и "романтизм" безмерно шире, чем отвечающие этим названиям литературные течения и направления.

Русский "романтизм" двадцатых—тридцатых годов в своем художественном преломлении был, как мы знаем, псевдоромантизмом. Вместе с Пушкиным воцарился на полвека реализм — и как литературное направление, и как мировосприятие, и как мировоззрение; о победе и разложении этого реализма мы говорили на предыдущих страницах. На смену ему к началу XX века пришел романтизм под новым именем "символизма" — и на этот раз романтизм подлинный в основе, тесно связанный как литературное направление с глубокими психологическими и гносеологическими основами нового восприятия.

О символизме много было споров — не меньше, чем в былые дни о романтизме двадцатых—тридцатых годов. И теперь, как и тогда, чаще всего обращали внимание на частные признаки, определяющие именно этот новый романтизм начала XX века; но за этим частным видели и общее — тот *принцип творчества,* который определяет собою искусство в беге веков и тысячелетий. Один из главных теоретиков символизма, В. Иванов, справедливо указывал, что в этом смысле и Эсхил, и Данте — "символисты", ибо всякое "высокое искусство" — символично, ибо образы такого искусства всегда являются "символами". Но это обобщающее утверждение ("всякое под-

линное искусство есть символизм") настолько обще, что теряет всякое методологическое значение. Если и Эсхил, и Данте, и Пушкин, и Гоголь — "символисты" по своему отношению к акту творчества, то очевидно, что они резко различаются между собой в чем-то другом, и это "что-то другое" — акт познания и сознания.

Познание символизма мистично — вот в чем узел вопроса, в свое время стянувшийся и над "романтизмом". Не в том только дело, что реализм есть утверждение конечного во имя бесконечного, а романтизм — отрицание конечного во имя бесконечного. Пусть реализм верен земле, а романтизм стремится "за пределы предельного, к безднам светлой безбрежности", — мы уже подчеркивали, что здесь решающим моментом является не стремление, а проникновение. Подлинный романтизм, подлинный символизм — там и только там, где есть "касание мирам иным". В этом смысле "символист" не Эсхил, а Яков Бёме, не Пушкин, а Вл. Соловьев. И не случайно противопоставляю я в этих именах художественное и философское творчество, ибо именно Вл. Соловьев был тем первым русским "символистом", которого признали своим учителем виднейшие "символисты" начала XX века.

Итак, подобно былому романтизму, символизм не есть только принцип творчества, но и некое мировоззрение, мироощущение, связанное с высшим познанием, с духовным опытом, с мистическим восприятием; символизм есть не только некоторое литературное направление, но и *определенное "романтическое" мировоззрение,* зиждущееся на почве психологической и познавательной. В смене веков не раз сменялись "реализм" и "романтизм" в этом условном смысле слова, и каждый раз возрождались они под новыми формами, в новых одеждах. "Символизм" начала XX века, положивший краеугольным камнем своего символа веры — веру в символ, безмерно отличается, конечно, от своего предшественника начала XIX века (если даже позабыть о "псевдо"-романтизме последнего); но основа их — общая. Неоромантизм наших дней был проявлением в художественной литературе того же, чего проявлением в области философии был неоидеализм, вплотную подошедший к мистицизму.

На смену былому реализму пушкинского периода пришел романтизм — пришел символизм как мировоззрение, как мироощущение, как литературное течение.

Новое же мировоззрение проявляется в новых формах, и подготовительные работы по разрушению старых форм, по созиданию форм новых произвело декадентство. Оно погибло и разложилось, оно лишь удобрило собою почву для пышного расцвета символизма. И именно потому былые декаденты, отчаявшиеся, погибавшие в своей мертвой пустыне, не вошли на "новый путь" — как им ни хотелось войти. Словесно они могли символизм проповедовать, духовно они бессильны были его исповедовать. Новые молодые поэты вошли в русскую литературу по пути символизма, старые — погибли в пустыне.

VI

Когда в 1894 году впервые вышли собранные В. Брюсовым книжки "Русские символисты", то не кто иной, как Вл. Соловьев, написал ряд злейших пародий на эти боевые выступления нашего декадентства. Принято видеть в этом ошибку Вл. Соловьева, который не сумел оценить в новом течении живых струй подлинной поэзии; забывают одно — насколько прав был он, сразу увидевший, что в этом новоявленном "символизме" нет ни зерна подлинного символизма. И пусть тогда еще не были разделены понятия "символизма" и "декадентства", но за нарочито крикливыми проявлениями новой поэзии Вл. Соловьев прозревал всю отграниченность "декадентов" от мира, их замыкание в узком кругу "я". А отграниченность есть ограниченность — духовная гибель и смерть.

Вл. Соловьев умер в 1900 году на пороге прихода молодого символизма в русскую литературу. Первые юношеские опыты свои уже писал и печатал Андрей Белый; еще не печатал, но уже писал свои первые стихи о "Прекрасной Даме" Александр Блок; медлительно готовился к литературному пути значительно более старший Вячеслав Иванов. Эти три имени определяют собою вершины и высшие достижения молодого символизма, подобно тому как три имени К. Бальмонта, В. Брюсова и Ф. Сологуба определяют собою вершины декадентства девяностых годов.

Из этих трех основоположников декадентства один только В. Брюсов искренно и откровенно признал бессилие старого течения декадентства вступить на новые пути символизма. В ответ на стихи о "Прекрасной Даме",

а она была тогда символом Мировой Души, Lumen coeli sancta Rosa[1] — он написал искреннее и горькое стихотворение "Младшим" (1903):

Они Ее видят! они Ее слышат!
С невестой жених в озаренном дворце!
Светильники тихое пламя колышат,
И отсветы радостно блещут в венце.

А я — безнадежно бреду за оградой
И слушаю говор за длинной стеной.
Голодное море безумствовать радо,
Кидаясь на камни, внизу, подо мной.

За окнами свет, непонятный и желтый,
Но в небе напрасно ищу я звезду...
Дойдя до ворот, на железные болты
Горячим лицом приникаю — и жду.

Там, там, за дверьми — ликование свадьбы,
В дворце озаренном с невестой жених!
Железные болты сломать бы, сорвать бы!
Но пальцы бессильны, и голос мой тих.

Немногие из былых декадентов имели искренность повторить о себе подобные слова; большинство смело вступило на новый путь — религиозный, апокалипсический. Ибо символизм сразу начал с самой высокой, с самой напряженной ноты: с эсхатологических чаяний и упований. Исходом из декадентства была лишь смерть в каменной норе душной башни ("для смерти лишь открою потайное окно"), смерть — либо безумие. Символизм заговорил об ином "безумии", смешном для "детей века сего": устами Д. Мережковского он заговорил о близкой кончине мира, о втором пришествии Христовом, о конце истории и человечества на днях сих, еще при жизни нашей. Но у слишком многих все это "безумие" так и осталось словами о безумии, мировоззрение не претворилось в мировосприятие. И не могло претвориться: мировоззрения можно менять (вспомним душевные трагедии Белинского), мировосприятие неизменно. Символистом, подлинным в своих переживаниях, нельзя было *стать*, им можно было *быть*.

Вот почему так много внешних "символистов" появилось в эти девятисотые годы в русской литературе. И вот почему так мало подлинных символистов осталось в ней. "Быть может, никто из нас не есть истинный символист",

[1] Свет небес — святая Роза *(лат.)*.

— признался однажды В. Иванов; и он был, конечно, прав. Ибо *право на символизм* имеют лишь те, для кого он не только литературное течение, не только даже психологическая категория, но и категория познавательная; для кого он не только мировоззрение, но и мировосприятие.

Такое "право на символизм" имел Вл. Соловьев; и кое-кто из сверстников "декадентов" стоял к символизму по настроению своему ближе, чем к декадентству (А. Добролюбов, Ю. Балтрушайтис, И. Коневский-Ореус). Но даже и на вершинах символизма далеко не всегда был он, символизм, "имевшим право" — и в этом отношении ступени его ведут от В. Иванова к А. Блоку и от него к А. Белому. Рационалистический у первого, мистический у последнего — в последнем он и достигает высшей точки пути.

VII

Творчество этих трех больших поэтов, мыслителей, художников не может быть раскрыто на немногих страницах[1]; здесь приходится ограничиться лишь краткой характеристикой. Влияние поэзии Пушкина, Тютчева и Некрасова, прозы Гоголя и Достоевского, философии Вл. Соловьева своеобразно преломилось в творчестве символистов.

Тяжеловесно-велелепная философская поэзия В. Иванова идет от Баратынского и Тютчева; архаизированная, она возвращает нас чуть ли не к XVIII веку, к Державину, к масонам — рационалистам и мистикам. Глубокий знаток эллинского мира, ученик Моммзена, он захотел стать тем, чем быть не мог: носителем "духовного знания" и проявителем его в своих произведениях. Символизм его есть поэтому лишь искусно слаженная личина, которая с первого взгляда обманно скрывает подлинный рационалистический лик его. Ни пентаграммы*, ни туманные намеки на "высшее знание" не помогают ему спрятаться от самого себя, от своего подлинного лика; и если протянуть линию к XVIII веку, то не масонам-мистикам, не розенкрейцерам близок В. Иванов (чего он страстно желал бы), а рационалистическому течению (которому он так враждебен). Он много и умно говорил с чужих слов

---

[1] Подробнее — в моей книге *"Александр Блок. Андрей Белый"* (Спб., 1919).

о Люцифере, об Аримане, о духовном знании, о духовном опыте, — но говорит о том, чего внутренне не знает, чего духовно не имеет. Мучительное стремление быть тем, чем быть ему не дано, — трагедия его творчества. Хотел бы быть духовным "учителем", является лишь литературным maitr'ом.

И в последнем — его заслуги, которых нельзя недооценить. Для целого ряда молодых поэтов девятисотых годов он был тот arbiter elegantiarum[1], который многому их научил. Большой мастер техники, излюбивший такую наитруднейшую (но и наимертвейшую) форму, как "венок сонетов", он стал одним из искуснейших "александрийцев" символизма, достиг недоступных ранее вершин в своей тяжеловесной поэзии. Талантливый и лукавый Василий Шуйский символизма, он, конечно, носил лишь маску подлинного мистика, но страстно хотел, чтобы маска эта была его подлинным лицом. Одно время ему удалось уверить в этом многих — и быть может даже самого себя.

Одним из первых заговорил В. Иванов о "кризисе индивидуализма" былого декадентства, противопоставив ему некую теургическую "соборность"; но и здесь все эти "орхестры и фимелы" грядущей "мистерии свободного творчества" остались словесными построениями, безмерно далекими от жизни. Ибо "мистерия" есть как раз та область, в которую не дано вступить верному выученику Аполлона, тщетно пытающемуся быть жрецом Диониса. Большой мастер художественного слова, напрасно тщился он дарованный ему жизнью венок поэта заменить венцом пророка. И хотя справедливо горькое восклицание В. Брюсова —

Горе, кто обменит
На венок — венец!

(это горе вскоре стало судьбою А. Блока), но на примере В. Иванова можно научиться и другому, обратному: горестной попытке обменять добытый венок на недоступный венец.

А. Блок — полная противоположность старшему своему собрату. Тяжелозвонкие философемы одного — легкозвучная лирика другого; никогда ни одного "венка сонетов" не мог бы написать А. Блок, точно так же,

[1] Тонкий судья *(лат.)*.

как никогда ни одного сонета не написал А. Белый. Глубоко отравленный былым декадентством, изнемогавший в "стеклянной пустыне" одинокой души, не ушедший от мира в башню с окнами цветными — А. Блок нашел спасение в мистике Вечно-Женственного*, в эзотерическом учении Вл. Соловьева. На слова учителя:

Знайте же! Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет... —

ученик ответил циклом "стихов о Прекрасной Даме". Подлинно тогда "горел душою" он, бедный рыцарь символизма, и этот душевный пожар на минуту растопил лед одинокой декадентской души. Ибо трагедия А. Блока оказалась обратной по сравнению с трагедией В. Иванова: один пророк, другой поэт — оба они потерпели поражение от жизни. В. Иванов бесплодно пытался заменить свой венок — венцом; А. Блок безвольно дал жизни заменить свой венец — венком...

Да, был я пророком. Царем я не буду.
Рабом я не стану. Но я — человек —

так говорит поэт о себе. Он *был* пророком, он *имел право* на символизм, имел право на венец — и обменял его на венок лирического поэта. Он имел право на "безумие" (ибо пророк — всегда безумец в глазах людей), но потерял его, заменил Прекрасную Даму — Незнакомкой, Снежной Маской, Картонной Невестой ("Балаганчик"), любовь к розе и кресту — земною "влюбленностью". Благоуханнейший венок поэта (безмерно тяжелый для него самого) стал его уделом; до небывалой тонкости довел он знаменитый "трехдольный паузник", свои перебойные ритмы, выражавшие его душевные перебои. Падение его — от венца к венку — совершилось в тундровые годы между двумя русскими революциями; вместо горения сердца в пламени было метание в снежном вихре вновь замерзающей души. И лишь события мирового переворота вновь взметнули эту душу на не достигнутую ранее высоту ("Двенадцать", "Скифы").

Крайне близок А. Блоку — и в то же время опять противоположен ему — третий поэт, достигший вершин символизма, А. Белый. Вечно пылающий духом, не обменял он венец на венок, не надевал никаких личин, но, мятущийся, искал истины на новых и новых путях. И он

тяжко преодолевал былое декадентское одиночество, и он испытал на самом себе тяжкий "кризис индивидуализма", и он вступил на "путь безумия", ожидая ближайших эсхатологических свершений, и он шел от Вл. Соловьева и его "Трех разговоров". Новую, свою форму создал он (от него потом многим заимствовались "футуристы"), одинаково далекую и от легкозвучности А. Блока, и от тяжелозвонкости В. Иванова; от Тютчева, от Баратынского, позднее от Некрасова идет линия его поэзии.

Когда путь "безумия" был пройден до конца (это совпало с концом первой русской революции), он пытался найти спасение на пути строгой философской мысли; но и этот путь обманул. Вечно ищущий, подлинный "символист" по духу, он вступил тогда на путь реального "теургического" делания, о котором только словесно мог рассуждать В. Иванов; путь этот А. Белый нашел в теософии, в антропософии Рудольфа Штейнера. Теософия, рожденная в свете одной из гениальнейших русских женщин минувшего века, Блаватской, была ведь задолго до "символизма" своеобразным и глубоко знаменательным его проявлением.

В этот период своей жизни, между двумя русскими революциями, А. Белый создал замечательнейшее произведение эпохи символизма — роман "Петербург"; в нем и в последующих произведениях А. Белого ("Котик Летаев", "Записки чудака" и др.) — вершины, достигнутые русским символизмом. За ними — уже давно начавшийся скат эпигонства, кризис символизма, разложение его; недаром к этому времени в поисках новых путей появляется новое "декадентство" начала XX века — "футуризм", некое чудище "обло, озорно и лаяй".

Высочайшая вершина символизма была достигнута; и если бы символизм, если бы романтизм нуждался в оправдании, то таковым было бы для него хотя бы одно творчество А. Белого.

VIII

Вершины символизма — как и всякие вершины — не для всех; он, как и горные тропинки в Альпах, по замечанию Л. Шестова, nur für die Schwindelfreie, только для не боящихся головокружения. Массовой "читающей публике" удобнее и уютнее в низинах; там эпигоны прокладывают широкие шоссейные пути. Вершины символи-

зма остались и до сих пор для немногих; но "символизм" и "декадентство", как новые формы, одержали блестящую победу в русской литературе. Правда, это была та самая победа, о которой еще в девяностых годах верно предсказал В. Брюсов:

Но настанет миг — я ведаю —
Победят мои друзья,
И над жалкой их победою
Засмеюся первым — я.

"Жалкая победа" — ибо всякая победа есть уже и поражение, ибо всякая победа есть уже и приспособление. Вершины лежат за снеговой линией приспособленчества, но в низинах победа часто ведет к вырождению. Так в жизни, так в политике, так и в литературе.

В. Иванов, А. Блок, А. Белый явились признанными, прославленными и непонятыми; "символизм" стал понятен массе лишь в общедоступной форме "аллегоризма", тем более что проявителем последнего явился большой талант Л. Андреева. Вот кто явился властителем дум поколения начала девяностых годов, непосредственным преемником Чехова и М. Горького.

Все тот же вековечный вопрос о человеческой личности, все та же наследственная вражда живого духа к мещанству лежала в произведениях Л. Андреева, как до него у Чехова и у М. Горького; но было нечто новое, свое, определяющее творчество Л. Андреева и его место в русской литературе. В то время как его предшественники восьмидесятых и девяностых годов обратились в своем творчестве к вопросам общественно-этическим (тут и Гаршин, и Короленко, и М. Горький), Л. Андреев вернулся к темам философско-этическим, а значит, и вернулся к Достоевскому. Правда, одновременно с ним к этим темам подошел и символизм, углубив их до проблем религиозно-философских, но именно в этом углублении и лежала причина их недоступности для того читателя, которому по плечу была поэзия не Тютчева, а Надсона, философия не Вл. Соловьева, а какого-нибудь популярного профессора-эпигона.

Л. Андреев не был эпигоном, он был крупным талантом; темы он захватывал широкие, не имея сил их углубить. Но именно в этом широком и поверхностном захвате была причина величайшей его популярности в те самые годы, когда непризнанный символизм был понят и признан лишь немногими. В поэзии "genus dicendi

Asianum"[1] В. Иванова и "genus dicendi Atticum"[2] А. Блока равно были недоступны широкой публике (не говоря уже о "genus dicendi Rhodium"[3] трудного по "содержанию" А. Белого); легкий и наглядный "аллегоризм" Л. Андреева покорил сразу всех. Тем более что в этой легкой форме были созданы им такие талантливые и неожиданные произведения, как "Жизнь Человека".

Прежний Л. Андреев, автор прекрасного рассказа "Жили-были", сразу был забыт и, что главное, сразу забыл сам себя. Новый Л. Андреев стал, казалось ему, углублять новонайденную манеру в ряде все менее и менее удачных произведений: "К звездам", "Царь-голод", "Черные маски", "Океан". Сильный "Савва", подлинный "Рассказ о семи повешенных" показывали в то же время, какой большой талант дан этому не нашедшему себя "властителю дум" девятисотых годов. "Что за талант у этого человека, и что за топор его талант" — эти слова Белинского о Некрасове невольно вспоминались в приложении к Л. Андрееву.

Большой топорный талант, талант глубоко "некультурный", особенно выделялся в сравнении с утонченными, изостренными наследниками декадентов, символистами, прошедшими через всю европейскую культурную выучку и сумевшими соединить с ней свою "русскую" глубину. "Кризис индивидуализма", — провозгласили они; Л. Андреев в творчестве своем бессознательно противопоставил им утверждение индивидуализма, самоцельной человеческой личности, но утверждение это строилось у него не на твердом основании, а на нутряной "философии", на внутреннем чувстве. И он выходил победителем, если не запутывался в мертвых схемах аллегоризма, если "нутро" и чувство не замораживал вымученную формой. Оттого так часты у него срывы и падения и вновь подъемы, вновь восстания. Так было с самого начала его творческой деятельности. "Большой шлем" — и рядом "Ложь" (1900), "Жили-были" — и "Стена" (1901), "Призраки" — и "Красный смех" (1904), "Губернатор" — и "К звездам" (1905), "Савва", "Елеазар", "Жизнь человека", "Иуда Искариот" — и "Царь-голод", "Тьма", "Черные маски" (1906—1908). И так идет эта

[1] "Рода, происходящего из Азии"* *(лат.)*.
[2] "Рода, происходящего из Аттики"* *(лат.)*.
[3] "Рода, происходящего с Родоса"* *(лат.)*.

перемежающаяся лихорадка достижений и падений до самых последних его произведений.

И все же для девятисотых годов значение Л. Андреева было велико, как значение М. Горького для годов девяностых и Чехова — для восьмидесятых. Философско-этические темы, под тяжестью которых часто надрывался его доморощенный талант, были в художественной литературе проявлением тем, одновременно затронутых "неоидеалистами"; и здесь и там был возврат к проблемам Достоевского, к основной из них — проблеме этического индивидуализма. Успех Л. Андреева после десятилетия царства марксизма был в этом отношении и показателен и знаменателен. А успех "аллегоризма" знаменовал собою, кроме того, и победу символизма, недоступного в своей чистой форме для широких масс. Символизм ad usum delphini[1] — в этом была опасность для символизма, и она не преминула в ближайшие же годы повести к его вульгаризации, упрощению, уплощению и разложению. О разложении этом — речь впереди; сперва еще несколько слов о представителях художественного *реализма* в эти же девятисотые годы.

IX

Старый реализм заблудился и погиб в тупике натурализма; новый реализм родился, перейдя через пустыню того самого декадентства, из которого вышел и символизм.

Старый реализм не сдался без боя. Несмотря на почти полное художественное безлюдье в своем стане после эпохи общественного мещанства он еще пробовал обновиться, опираясь на достижения Чехова. Единственной крупной его силой в девяностых годах был М. Горький, но он был слишком "сам по себе", и, несмотря на ряд подражателей, ему не привелось иметь продолжателей. Продолжатели же Чехова, вроде четкого и холодного И. Бунина или теплого и расплывчатого "импрессиониста" Б. Зайцева, не говоря уже о второстепенных дарованиях, вроде А. Куприна, не могли влить новое вино в старые, расползавшиеся мехи: задача была не по силам.

Путь выработки форм нового реализма лежал через все то же "декадентство", и недаром отдавали часто дань последнему новые вступавшие в литературу силы (Серге-

---

[1]В пользу дельфинов; попусту *(лат)*.

ев-Ценский, проделавший путь от слабого "декадентского" рассказа "Береговое" к сильной "реалистической" повести "Движения"). Но подлинное обновление реализма было произведено силами самих бывших "декадентов", не ставших "символистами", как им ни хотелось бы этого. Отточенные "стилизованные" романы В. Брюсова ("Огненный ангел", "Алтарь победы"), исторические романы Д. Мережковского, особенно замечательный "Мелкий бес" Ф. Сологуба и все мастерское творчество А. Ремизова — вот пути нового реализма, вот вехи его в выработке новых форм для нового содержания.

В. Брюсов, Ф. Сологуб, А. Ремизов долго считались "символистами", не имея никаких духовных "прав на символизм". По-прежнему я говорю здесь, конечно, о символизме не как о принципе творчества, но как о философии мира, религии жизни, психологии духа. В. Брюсов искренно — мы видели — признал свою отчужденность от символизма как мировосприятия; реалистический "парнассец", он разработал в прозе манеру стилизованного романа (начало положил еще Тургенев блестящею своею "Песнью торжествующей любви"). Ф. Сологуб, вечный "декадент" по духу, отточил новые формы романа, показав, что роман "бытовой" (ибо весь "Мелкий бес", весь Передонов — типичный "быт") есть в то же время роман "мировой". В этом пересечении быта со всемирностью не было ни зерна духовного символизма, но были уже мастерские достижения нового реализма. Пересечение бытового с фантастическим в дальнейших романах Ф. Сологуба только расширило область этих достижений, не составляя, конечно, никакого приближения к сущности символизма. О холодных и обточенных романах Д. Мережковского в этом отношении говорить не приходится, ибо дело не в словах о "третьем Завете", а в бессилии проникнуть духом хотя бы в преддверье его. Но со стороны "формы и содержания" и эти романы давали нечто новое "реализму", вышедшему из былого натуралистического тупика.

Творчество А. Ремизова особенно характерно во всех этих отношениях. Единственный наследник особняком стоящего в русской литературе Лескова (не автора растянутых романов, но творца насыщенных, а порою и пересыщенных "словом" повестей, рассказов, апокрифов), А. Ремизов связал с этой возрожденной им формой "достоевскую" духовную боль, карамазовские вечные вопросы. Он прошел через декадентство, сильно отразившее-

ся по форме на первом его романе "Пруд", он дошел до вершины своего творчества в "Крестовых сестрах", он дал в "Лимонаре", в трагедиях ("Бесовское действо", "Трагедия об Иуде", "Действо о Георгии"), в "Отреченных повестях", в "Посолони" — образцы новых реалистических форм, уходящих корнями в глубь народного слова и древней "книжной мудрости". Но мистические достижения былого "Добротолюбия" чужды его духу, "права на символизм" у него нет, как этого ему ни хотелось бы; "безумие" подлинного символизма для него, неверующего, есть лишь тема; церковь, православие, быт для него лишь драгоценная форма. И он достигает величайшего мастерства, претворяя в формы словесные; и внешний быт ("Крестовые сестры", "Пятая язва" и др.) он возводит до мирового. Вечная тема — страдание человеческое — связывает его с Достоевским не менее, чем внешняя форма — с Лесковым. Новый реализм достигает здесь своих вершин и может померяться главами с вершинами символизма русской литературы.

Так в начале нового века пышно расцветает поэзия и проза нового, послетолстовского периода. Эпигоны прежних форм — И. Бунин, П. Якубович и др. — далеко отстают, отмирают, отцветают. Новые силы рождаются и пользуются всеми завоеваниями старших собратий (М. Пришвин, А. Толстой 2-й и др.). Всяческое "александрийство" — впереди, но вершины и нового романтизма, и нового реализма прочно достигнуты, завоеваны; расцвет русской поэзии, расцвет художественного творчества во всех областях знаменует собою первые десятилетия XX века. И после нигилистического декадентства, после "кризиса индивидуализма" снова побеждает исконная в русской литературе мысль, исконное чувство — о самоценности человеческой личности, о тернистых путях ее в вечной борьбе с мещанством духа, мещанством жизни.

X

Новый романтизм, новый реализм — победили. А так как "реалисты" этой группы долго смешивались (и смешиваются) с подлинными "символистами", то говорили вообще о "победе символизма", победе нового течения, вышедшего из декадентства и преодолевшего его.

"Победа символизма". Но тут же надо прибавить: "...и разложение его". Ибо очень скоро победа стала поражением, расцвет стал разложением. На завоеванные

пашни пришли стада эпигонов; уже в начале девятисотых годов А. Белому пришлось сражаться с "обозной сволочью" (его слова) декадентства и символизма. Начиналось "александрийство"* — внешнее мастерство и искусство без духа жива, изящность без одушевления, эстетство и дендизм без горения, машинное стилизаторство без страдания, без ненависти, без любви. Впоследствии дикий и намеренно косноязычный "футуризм" стал реакцией против этих омертвевших форм, а потом и вообще всяких "старых" форм (иной же раз — новой, более утонченной в своей грубости формой того же самого "александрийства").

Победа и разложение символизма — в этих словах история русской литературы полутора десятилетий XX века; в литературе, вообще в искусстве, в религии — всюду наблюдалось одно и то же: победа, но ценою вульгаризации, обеднения, разложения. После взрыва 1905 года, после погашенного пожара первой революции, обывательские стада валом повалили в теософию; и то, что у Блаватской было духовным проникновением, стало в среде ее последователей мещанским уплощением. Гениальный в узком круге половой мистики В. Розанов, нашедший самого себя в этих вопросах еще в последние годы XIX века, а в общественных вопросах самый типичный обыватель-мещанин, находит после 1905 года отклик в кругах мещанской бездарности, переводящей глубокие вопросы на почву самой первобытной порнографии. И так во всем; так было и с символизмом. Он заблудился и погиб в тупике вульгарного эстетства, омещанившейся мистики, духовного стилизаторства. Одинокие вершины высоко поднялись над этим болотом мещанского символизма; болото разлилось по всему стану победителей.

Котел революции 1905 года переработал былых символистов в общественников, былых общественников — в псевдосимволистов. Промежуточные годы между первой и второй русской революцией были эпохой этой победы символизма и его разложения; и эта победа, это разложение завершают собою круг русской литературы XIX века. По двум вечным путям реализма и романтизма шла русская литература все эти сто лет — и эти же пути ведут ее и дальше, в неведомую глубь XX века, ибо иных путей нет у духа человеческого, есть лишь разные формы проявления вечных и неизменных сущностей.

"Реалистический" пушкинский период был изжит в художественной литературе к девяностым годам минувше-

го века; "романтический" период символизма в последующую четверть века проделал тот же путь и исчерпал себя. От высших достижений нового символизма, от Андрея Белого — протягивается вдаль путь людей "романтического" мировосприятия и творчества; от высшей точки нового реализма, от "Мелкого беса", от повестей А. Ремизова — идет творческая линия людей мировосприятия "реалистического". Впереди — новые искания, новые достижения по вечным путям; новые силы выходят с новыми словами на эти пути. Первый большой народный поэт Н. Клюев, подлинно "имеющий право" на символизм, появляется в годы первой русской революции; десятилетием позднее, к годам второй революции, выступает второй подлинный народный поэт, С. Есенин, "реалистический" путь которого еще много обещает в будущем. Но все это — темы уже будущего развития русской литературы; ее круг XIX века уже завершен; его завершило — четверть века борьбы, победы, торжества и разложения символизма.

И борьба эта — всегда борьба с мещанством духа; и торжество это — всегда торжество идеи о самоценности человеческой личности.

Так пришла русская жизнь от европейской войны 1814 года к мировой войне 1914 года. И к этому году относится третье, и последнее поражение русской демократии. Если первое было, в эпоху нигилизма, идеологическим и сопровождалось разложением теоретического реализма; если второе, в восьмидесятых годах, было общественным и сопровождалось разложением реализма художественного, то третье, в годы мировой войны, стало политическим поражением, одновременным с разложением символизма. Краткой историей этой эпохи между двух революций мы и закончим наш долгий путь по вершинам русской общественной мысли.

Глава XXIX

В преддверии XX века

(Две революции)

I

"Чтобы обозреть все колокольни города, надо выйти далеко за пределы городских стен", — говорил Нитцше. Мы совершили обратный путь: с каждым шагом мы все ближе и ближе подходили к глухой стене текущего момента, наконец подошли к ней вплотную и вошли в самый город. Теперь мы стоим в самом центре кипучей городской жизни, разделения и борьбы партий, восхваления каждым колокольни своего прихода; все это послужит со временем богатым материалом будущему историку русской общественной мысли, а мы можем считать наш путь пройденным до конца. Только в самых общих чертах мы наметим группировку русской интеллигенции в преддверии XX века, пользуясь для этого все той же ариадниной нитью, которая вела нас через все XIX столетие.

Читатель знает нашу основную точку зрения о двух психологических типах, стоящих на двух совершенно различных плоскостях миропознания и миропонимания; спор между учеником Сократа и жрецом Диониса является спором на двух разных и взаимно непонятных языках. Мы можем только заявить, что, относясь с полным уважением к мнениям людей противоположного психологического типа, мы в то же время стоим на реалистической почве; эта субъективная сторона нашего мировоззрения не мешает нам вполне объективно признать, что в преддверии XX века на русской почве действительно проявился тот истинный романтизм, к которому тщетно стремились в первой половине XIX столетия представители русской интеллигенции, в то время еще типично реалистической по типу сознания; мы имели случай отметить, что молодая русская интеллигенция той эпохи, еще только подступавшая с пытливыми запросами духа ко всему "предельному", не могла не стать характерно реалис-

тичной. Все попытки логического, этического, равно как и философского романтизма, не говоря уже о романтизме религиозном, были обречены на неизбежное банкротство, и русская творческая мысль к началу сороковых годов остановилась на реалистическом типе миропонимания в области философской мысли и одновременно с этим на социалистическом мировоззрении в сфере мысли общественной.

Однако мы тогда же отметили и другое течение русской творческой мысли, пришедшее к началу сороковых годов к романтическому типу миросознания и в то же время к вполне ясно выраженному анархизму. Реализм и социализм, романтизм и анархизм — только такое сочетание общественных и философских элементов представляется нам жизнеспособным; сочетание романтизма с социализмом дало в свое время вымершую разновидность утопического социализма; сочетание реализма с анархизмом несколько долее противилось разлагающим силам внутреннего противоречия и имело среди русской интеллигенции таких крупных представителей, как Бакунин, Кропоткин и Толстой; однако крах бакунизма в борьбе с реалистическим социализмом Маркса может служить некоторым показателем неустойчивости соединения анархизма с реализмом. Наша мысль (которая, конечно, нуждается еще в подробном обосновании) состоит в том, что сочетание анархизма с реализмом и социализма с романтизмом представляет из себя только искусственное, механическое смешение, в то время как социализм и реализм, равно как и анархизм и романтизм, являются органически связанными друг с другом. По крайней мере, в истории русской общественной мысли только эти два течения прошли через весь XIX век, начиная с западников и славянофилов.

К началу сороковых годов русская интеллигенция, в лице Белинского, твердо пришла к реализму в области философско-психологической и к социализму — в области общественной мысли. Герцен, Чернышевский, Лавров, Михайловский — вот последующие представители этого направления, по которому пошло громадное большинство русской интеллигенции; переживаемое нами политическое и социальное движение начала XX века, несомненно, происходит на почве реализма и под знаменем социализма. Но рядом с этим могучим потоком неослабно и неустанно пробивалась струя анархизма на роман-

тической (в смысле особого типа сознания) почве. Течение это ведет свое начало от "любомудров", затем от славянофильства сороковых годов, и, проходя через Достоевского и Вл. Соловьева, разветвляется на две струи: одна приходит к критико-философскому течению конца XIX века, другая — к символизму.

Мы отметили выше факт внутреннего разложения критико-философского течения, идеалистического индивидуализма; оно разложилось на две части, из которых одна перешла к демократическому либерализму, а от него — по наклонной плоскости вплоть до самой крайней реакционности, оставаясь все время на почве критической философии; другая часть перешла к типичному религиозному романтизму. Его генеалогия выяснена выше: славянофильство, Достоевский и Вл. Соловьев и, наконец, часть интеллигенции конца XIX столетия. Для этой части русской интеллигенции критическая философия была мостом для перехода от реалистического типа миропонимания к романтическому и в то же время — от социализма марксистского толка к анархизму. Русский романтизм начала XX века вполне естественно и неизбежно пришел к анархизму; и анархизм этот является *романтическим анархизмом*, сказали бы мы, или "мистическим анархизмом"*, если употребить термин, встречавшийся в органе русского религиозного романтизма — в журнале "Вопросы Жизни" (1905); и в этом отношении русские "романтики" продолжали идейное течение славянофильства и являлись духовными детьми Достоевского.

II

Нам предстоит теперь проследить за другой группой русской интеллигенции — группой, стоявшей на почве реализма и социализма. Мы возвращаемся здесь к марксистам и народникам, продолжавшим и после девяностых годов свой спор на почве философских и социально-экономических вопросов; однако в этой заключительной главе мы только бросим общий взгляд на эти группы русской интеллигенции — по причине, указанной выше: мы вошли теперь в пределы "городских стен" и лишены возможности исторической перспективы. Поэтому только в самых общих чертах мы набросаем схему группировки громадного большинства русской интеллигенции начала XX века.

Девяностые годы, годы пробуждения русской интеллигенции от спячки эпохи общественного мещанства, оказались предисловием к русской политической революции, которая является рубежом XIX и XX веков. Система официального мещанства последней четверти XIX столетия сама подписала свой смертный приговор своей политикой расшатывания экономического фундамента, на котором она стояла, экономической политикой создания дутой промышленности и высасывания последних соков из крестьянства. Раньше или позже, но взрыв был неизбежен; неизбежной стала всенародная политическая революция, долженствующая положить конец системе официального мещанства. Как к этому времени сгруппировалась русская интеллигенция, в какие формы вылилась русская общественная мысль?

В "реалистической" части интеллигенции (а только об этой части и будет идти речь далее) мы видим три крупные группы: одну либеральную и две социалистических. Критико-философское течение, вышедшее из лона марксизма и одной струей впавшее в "романтический анархизм", перешло другой струей в русло "демократического либерализма". Русский либерализм, влачивший жалкое существование в шестидесятых и семидесятых годах и загнанный в подполье в эпоху общественного мещанства, в девяностых годах поднял голову и решил вступить в более решительную борьбу с системой мещанства официального. Он отказался (как оказалось впоследствии — только на короткое время) от старых излюбленных принципов пенкоснимательства и, опираясь на "земщину", объявил войну официальному мещанству. "Земля" выступила против "Государства", и П. Струве в своем заграничном журнале "Освобождение" стал, по собственным словам, "регистратором русской либеральной мысли". Идеологией либерализма стал уже знакомый нам "идеализм", и критико-философское течение явилось, таким образом, мостом от марксизма к либерализму. Мы видели выше, что "либерализм" понимался идеалистами очень широко, что ему придавался не столько политический, сколько этический смысл; однако когда от слов пришлось перейти к делу, то оказалось, что "широкий смысл" либерализма неизбежно выливается в узкие формы. Когда после 17 октября 1905 года произошло быстрое дифференцирование русских политических партий, то демократический либерализм, ставший знаменем "конституционно-демократической"* партии, стал на

крайнем правом фланге русской общественной мысли[1]. В своем последующем развитии он все ближе и ближе стал подходить к былому пенкоснимательству и к постепенному, с дозволения околоточных надзирателей, благопоспешению.

Громадное большинство русской интеллигенции оставалось в те годы социалистическим, следуя в этом отношении заветам истории русской общественной мысли; только былой "великий раскол" обратился теперь в русской интеллигенции во фракционную раздробленность. По-прежнему стояли друг против друга две группы народников и марксистов, но первая из них делилась уже на три фракции ("трудовиков" и социалистов-революционеров, в свою очередь делившихся на "максималистов" и "минималистов")*, а вторая — на две (социал-демократов "большевиков" и "меньшевиков")... Происходила вполне естественная дифференциация политических партий по тактическим и программным вопросам. Не входя в подробности, мы только самыми общими чертами обрисуем положение русской социалистической мысли в преддверии XX века.

III

Марксизм быстро вырос и усилился в течение девяностых годов; он двинул вперед русскую мысль. Идеологически он двинул ее от позитивизма к Гегелю, правда, перевернутому вверх ногами, но от него нетрудно было найти выход и дальше из позитивного тупика; политически он взбудоражил живой мыслью муравейник русского "культурного" общества и усилил кадры русской интеллигенции. Наконец, в 1898 году из марксизма вышла, с манифестом в руках, Русск. Соц.-Демокр. Рабоч. Партия. Это было время апогея торжества марксизма: из интеллигентской, внеклассовой группы он обращался в классовую, пролетарскую партию! Надо вспомнить резко отрицательное отношение марксизма к интеллигенции, о котором нам приходилось говорить выше, чтобы понять всю радость марксистов, ставших со-

---

[1] Группы, стоящие еще правее к. д., — это уже, вообще говоря, представители не интеллигенции, а "дикарей высшей культуры". Надо помнить, однако, что не политические взгляды определяют собою принадлежность к интеллигенции; см. об этом т. I, Введение, а также мою книгу "Об интеллигенции".

циал-демократами. Но именно к этому же времени относятся и первые проблески понимания марксистами роли и значения интеллигенции — хотя бы в их собственном идеологическом строительстве.

Еще в 1900 году один из публицистов ортодоксального марксизма, Потресов, признал всю ошибочность былого пренебрежительного отношения марксизма в русской интеллигенции. Мы помним, что Струве в своих "Критических заметках" обозвал русскую интеллигенцию "кучкой идеалистов", признав ее социологически за quantité négligeable[1]; теперь Потресов, ортодоксальный марксист, резко восстает против подобного взгляда; по его мнению, Струве "погрешил перед русской интеллигенцией, пренебрежительно обозвав ее кучкой идеалистов"; "...требуется еще доказать, — говорит он, — что наша бессословная интеллигенция... была не чем иным, как такого рода кучкою, что, например, массовое хождение в народ... возможно суверенным мановением руки смахнуть с весов истории как нечто невесомое. Глубокому брожению целых десятилетий, оставившему неизгладимый след на всей русской литературе и нестираемую печать на психологии значительных пластов нашей современной общественной формации, перед верховным судом истории нельзя вынести приговор: величина социологически ничтожная..." Теперь, отказавшись от легкомысленного осуждения интеллигенции, марксизм признает ее "сфинксом русской жизни"; теперь марксизм признает, что разночинная интеллигенция "сказала *свое слово* в русской истории, и звенит оно среди сумеречной обстановки обывательского существования вот уже пятый десяток лет призывным, будящим звоном"; теперь марксизм взывает: "никогда и ни при каких условиях не поступайтесь своей общественной личностью, не отрекайтесь от славного прошлого разночинной интеллигенции"; теперь марксизм говорит о "громадной умственной и революционной энергии социалистической интеллигенции" (см. газету "Начало", 1905 г., № 1). Вот какой, с Божьей помощью, поворот! Но этого мало: теперь марксисты категорически признают и подчеркивают, что *"марксизм в России до сих пор был общественным течением в определенной части русской интеллигенции";* теперь уже марксизм не отрицает не только этической, но и громадной

---

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

политической роли русской интеллигенции (*Потресов*, "Что случилось?"; "Заря", 1901 г.).

Все это не только в высшей степени справедливо, но и в высшей степени знаменательно. Правда, не все марксисты уразумели историческую справедливость этих положений; не все они поняли, что русский марксизм был типично интеллигентским построением русской общественной мысли: даже в меньшевистской "Искре"* 1904 года мы снова находим в статьях Троцкого брань и насмешки над интеллигенцией ("Искра", 1904 г., № 59), а Тиртей большевиков, М. Горький, уже в конце 1905 года в целом ряде статей "О мещанстве" (в фельетонах первых номеров газеты "Новая Жизнь"*) поставил знак равенства между этическим мещанством и интеллигенцией, причислив к лику мещан ни более ни менее как Л. Толстого и Достоевского! До таких геркулесовых столпов самые узкие из твердокаменных марксистов доходили все же нечасто.

IV

В самом конце девяностых годов, почти одновременно с возникновением РСДРП, воскресло и обновилось и молодое русское народничество как политическая группа, принявшая по наследству от народовольчества название социал-революционерства. Что касается философского фундамента этой группы русской интеллигенции, то молодые народники остались при старом позитивизме и в этом отношении не сделали ни шага вперед от Лаврова и Михайловского. Некоторые из представителей народничества пробовали опереться на эмпириокритицизм, некоторые — на переработанного для всеобщего употребления Нитцше, но эти одинокие попытки не дали всему народничеству того твердого философского фундамента, который необходим при постройке цельного и широкого мировоззрения. Мы слышали от народничества исповедание принципов этического и социологического индивидуализма, но исповедание это в лучшем случае являлось модернизованными вариациями на тему, исчерпанную еще Михайловским.

Все вышесказанное касается философского фундамента народничества; что касается его социально-экономических воззрений, то они развивались в девяностых годах под сильным давлением марксизма, по признанию самих же представителей возродившегося народничества.

Нельзя отрицать того, что в целом ряде вопросов старое народничество было наголову разбито марксизмом девяностых годов и реальной российской действительностью; еще более было бы странно отрицать и крушение марксистской догмы о действительности русской политико-экономической жизни начала XX века. Аграрный вопрос сыграл роль своего рода "experimentum crucis"[1], перевел на реальную почву вопрос о теоретических воззрениях народничества и марксизма.

Ортодоксальный марксизм в начале девяностых годов с юношеской нетерпимостью проповедовал экспроприацию мелкого земельного собственника, радовался этому "исторически необходимому" процессу и воспевал деревенского кабатчика и кулака как "высший тип человеческой личности" (Плеханов, Струве). Согласно теории "научного социализма", мелкая земельная собственность фатально поглощается крупной, так как капиталистическое производство побеждает кустарное не только в области фабрично-промышленной, но и в сфере аграрных отношений. Однако история и статистика не только не оправдали этот историко-экономический закон, но обнаружили его полнейшую мифичность даже для Франции и Германии.

В это время в России начиналось бурное и обширное крестьянское движение (1902), почти одновременное с выступлением на русскую историческую сцену фабрично-заводского пролетариата. Часть марксистов ("большевики", Ленин) увидела невозможность оставаться при старой аграрной программе, так как при ней нечего было думать о возможности опереться на революционное крестьянство; тогда в марксизме появилась типично паллиативная "теория отрезков", теория возвращения крестьянам так называемых занадельных отрезков 1861 года. Прошло еще два года, и марксисты были вынуждены сделать дальнейший шаг: теория отрезков была предана забвению и марксисты (даже меньшевики!) стали требовать уже муниципализации всех земель; некоторые из них пошли и дальше этого. Тут уже политико-экономический либерализм стал упрекать марксистов в забвении законов научного социализма, стал убеждать следовать примеру капиталистической Европы, которая твердо стоит на священном принципе частной земельной собственности и ничего не слыхала ни о каком проекте муниципализации...

---

[1] Ключевой эксперимент *(лат.)*.

Придя к такому проекту, марксисты совершенно неожиданно для себя стали на точку зрения возможности особого пути экономического развития России! Конечно, этот особый путь не есть скачок через капиталистический фазис развития, но ведь на последней точке зрения не стоят теперь даже могикане старого народничества... Правда, долго еще оставались любопытные окаменелости из породы ортодоксальных марксистов, которые блюли за чистотой марксистской догмы и с великолепным апломбом заявляли и подчеркивали, что "...никакой особой *аграрной, т. е. крестьянской, программы нет и быть не может"* и что пролетарская партия не должна играть в руку мелкобуржуазной деревне, но таких ортодоксов было уже немного, это были уже "rarae aves in marxismi horto"[1]... Наконец еще через несколько лет, во вторую русскую революцию, марксизм большевистского толка дошел до признания земледельческого "коммунизма": такой головокружительный путь проделал он в одно десятилетие. Впрочем, это было не только в аграрном вопросе; и недаром различные "rarae aves" упрекали ставший у власти "большевизм" за сдачу многих идейных позиций и "бакунизму", и народничеству.

V

Народничество заняло по аграрному вопросу ту позицию, которая необходимо вытекала из хода исторического развития русского социализма; оно выставило принцип широкой *социализации* земли как основание своей программы-minimum; оно требовало упразднения всей частной собственности на землю и организации уравнительного землепользования. Марксисты, конечно, считали такую программу "мелкобуржуазной" (они и Михайловского называли "идеологом мелкой буржуазии") и заявляли, что в ней сказывается вечная ошибка народничества: попытка воскресить отмирающее (община) и в то же время перескочить через капиталистический фазис развития, ибо социализация земли мыслима только при торжестве социализма по всей линии.

Что касается общины, то, действительно, молодое народничество по-прежнему относилось с доверием к ее внутренним силам, хотя и не отрицало факта разложения общины под влиянием гибельной для крестьянства эко-

[1] "Редкий овощ в марксистском огороде" *(лат.)*.

номической политики второй половины XIX века; молодое народничество, действительно, надеялось, что, избавившись от бюрократического и сословного гнета, община найдет в себе силы сопротивления процессу внутреннего разложения, искусственно поощряемого извне. Молодое народничество настойчиво заявляло, что к вопросу об общине оно подходит строго критически, что оно прежде всего ставит перед практической наукой вопрос о жизнеспособности общины; "данное, исторически-реальное крестьянство, при данных культурных и социально-политических условиях, организованное в поземельно-общинные ячейки, обнаруживает ли способность в переорганизации окружающих и своих собственных поземельных отношений на более широких, исторически-прогрессивных началах? Есть ли община лишь пассивный материал, который *меньше противится* влияниям извне в смысле прогрессивного развития, или мы в общине имеем течения, на *активные* тенденции которых мы можем опереться, работая для этого прогрессивного развития в направлении к социализму?.. Этот вопрос может быть решен лишь конкретным, индуктивным исследованием реальной русской действительности" (В. Чернов).

Что же касается упрека в желании совершить скачок через капитализм прямо в царство социализма, то он, очевидно, бил мимо цели; марксисты забывали известное положение, что не все обратные теоремы справедливы. При осуществлении "социализма", несомненно, должна иметь место и "социализация" земли, но отсюда еще вовсе не следует, что социализация обусловливает собою социалистический строй; сам Плеханов в первом своем памфлете ("Наши разногласия", 1884 г.) твердо знал эту истину, вполне справедливо заявляя, что хотя, когда идет дождь, я раскрываю зонтик, однако из этого вовсе не следует, что дождь пойдет, когда я раскрою зонтик... Марксисты забыли эту истину и стали утверждать, что если социализация земли является следствием социализма, то она и возможна только вместе с социализмом. Это старая и знакомая нам ошибка марксизма, коренящаяся в его фатализме: правильно подчеркивая необходимость единоследственности тождественных причин, марксизм в то же время не понимает возможности разнопричинности тождественных следствий. Такова ошибка марксизма с логической стороны; с социально-экономической она уже давно вскрыта современными народниками и заключается в смешении формы производства с формой соб-

ственности. "Когда говорят о социализации земли, то более чем ясно, что о социализме здесь нет еще и речи. Социализм есть известный способ планомерной организации всего производства обществом и для общества. Социализация же земли сама по себе еще никак не решает вопроса о *форме производства,* а решает лишь вопрос о *форме собственности* на один определенный род благ — именно, на поверхность и недра земли" (В. Чернов).

Но это уже частные вопросы, которые мы можем затронуть только мимоходом, тем более что все они вытекают как следствия из более общего вопроса, разъединявшего народничество и марксизм, — это вопрос о классовой борьбе и о пролетарском характере социализма. Ортодоксальные марксисты, оберегая чистоту догмы Маркса, настаивали на строго пролетарском характере социализма, причем резко отграничивали этот класс городских и сельских пролетариев, с одной стороны, от "мыслящего пролетариата", с другой — от "мелкой буржуазии", от трудового крестьянства. С этой точки зрения, действительно, "никакой особой аграрной, т. е. крестьянской, программы нет и быть не может"; но мы видели, что марксизм был принужден сойти с высот этой теории в конкретную, реальную жизнь и опереться в своей борьбе за социализм и на интеллигенцию и на крестьянство.

Народничество в этом вопросе сохранило старые позиции, защищая принципы трудового социализма и утверждая, вслед за Михайловским, что интересы *народа* суть интересы *личности,* которая определяется *трудом.* Городской пролетариат является для народничества только авангардом социалистической армии, который не может довести до конца своими силами не только социальную, но даже и политическую революцию; стремления городского пролетариата должны быть поддержаны массой "трудового народа", только тогда они явятся достаточно обоснованными. Восставая против чрезмерно узкого понимания ортодоксальным марксизмом принципа классовой борьбы, народничество доказывало, что интересы городского пролетариата тесно связаны с интересами трудового крестьянства (В. Чернов: "Крестьянин и рабочий как экономические категории"). Одним словом, хотя народничество и не принимало "народ" за одно целое, но оно по-прежнему принимало "интересы труда" за единицу, понимая их в широком смысле. Правда, в одно и то же время горшечник молит Бога о вёдре,

а пахарь — о дожде, но это слишком узкое толкование "интересов труда"; при широком их толковании интересы трудового крестьянина, фабричного рабочего и "мыслящего пролетария" могут оказаться лежащими в одной плоскости. Народничество приняло, таким образом, принцип классовой борьбы, но пыталось широко раздвинуть его пределы.

Таково было к 1905 году положение вопроса об особом пути развития России — вопроса, за эволюцией которого мы следили на протяжении всей этой книги. Мы видели, что народничество шаг за шагом вынуждено было отказаться от целого ряда своих основных положений. Мы видели у Герцена и Михайловского веру в особый *тип* развития России — эта вера была окончательно разрушена; мы видели у первого из них убеждение в антимещанстве "крестьянского тулупа" — это убеждение было расшатано; мы помним, что народнический примат социального над политическим был отвергнут самими же народниками; мы знаем, что в целом ряде пунктов народничество было разбито в девяностых годах марксизмом. И если все эти удары не сокрушили "русский социализм", то, значит, действительно были в нем жизнеспособные начала, которые мы также старались вскрыть на предыдущих страницах. Одним из наиболее ценных основных начал народничества мы считаем его отношение к личности. Народничество соединило в себе яркое *антимещанство* и величайшую *общественность* с безусловным *индивидуализмом:* Герцен, Чернышевский и Михайловский являются в этом отношении величайшими представителями русского социализма во всей истории русской общественной мысли XIX века. В преддверии XX века возродившееся народничество пошло по этому же направлению в загадочную глубь наступающего столетия...

VI

Так делилась на партии и группы русская интеллигенция к началу первой русской революции, к 1905 году. Здесь не место, однако, подробнее говорить об этих группировках: задача наша — не история партий, а история мысли. По той же причине не будем подробно говорить и о самой революции 1905 года, тем более что она оказалась лишь революцией "пробной". Громадное внутреннее значение ее — трудно преувеличить, внешние политические завоевания ее — легко преуменьшить; но

надо помнить, что 1905 год впервые показал во всероссийском масштабе возможность близкого осуществления всего того, за что боролась социалистическая русская интеллигенция XIX века.

Однако тот же 1905 год воочию показал и другое: как много случайных "спутников" у основного ядра интеллигенции, как велика численно "интеллигенция" в кавычках, все "цивилизованное" общество, "дикари высшей культуры", и как сравнительно невелика числом та подлинная духовная интеллигенция, задача которой — творчество новых форм и идеалов и активное проведение их в жизнь. Не успела революция 1905 года добиться первых октябрьских успехов, как громадное большинство "интеллигенции" опасливо остановилось на достигнутых результатах. Этим и объясняется с внешней стороны быстрое угасание революционной волны в 1906 году: народные массы не были тогда еще всколыхнуты до дна (как это сделала мировая война десятилетием позднее), а так называемое "интеллигентное общество" быстро устало "творить новые формы", испугалось "активного проведения их в жизнь" и, с видом подчиняющегося лишь силе, легко удовлетворилось скудными политическими достижениями первой революции.

Интеллигенция — всегда численно небольшая группа, этически антимещанская, социально внесословная и внеклассовая; non multa sed multum[1] — постоянное ее определение. Но эта неновая истина, казалось, твердо была забыта в послереволюционные годы, когда интеллигенция, перед фактом "неудавшейся" политической и социальной революции, стала предаваться самобичеванию. Бичевала она "интеллигенцию" в кавычках, а думала, что бичует сама себя. Так, некогда Дон-Кихот думал, что Санчо Панса бичует себя, в то время как тот преисправно бичевал ближайшие деревья.

Роль Санчо Пансы взяли на себя нашумевшие тогда, в 1908 году, "Вехи" — сборник статей все тех же авторов, которые давно уже все дальше и дальше отходили от социализма (Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Струве и еще несколько случайных авторов).

Основной мыслью всех этих "кающихся разночинцев" было признание личного совершенствования как пути борьбы с общественными несовершенствами, "свобода внутренняя" противопоставлялась не добытой путем по-

---

[1] Не много, но многое *(лат.)*.

литической борьбы "свободе внешней", социальный идеал "блага народа" противопоставлялся идее внесоциальной "Истины". Во всем этом нетрудно узнать старые мотивы эпохи общественного мещанства, старые идеи толстовства; в годы духовной усталости широкий успех этим идеям был обеспечен.

Но успех этот был показателен и в другом отношении. "Вехи" были направлены против того "социального максимализма", к которому всегда стремилась лучшая часть русской интеллигенции; отрицание его производилось якобы во имя максимализма духовного. Но это "во имя" было лишь словесным, ибо нет и не может быть различия между "социальным" и "духовным", ибо первое есть лишь часть второго и, отрицая первое, нельзя не обеднить, не сузить и второе. Десятилетием позднее недаром почти все те же идеологи оказались в самых реакционных группах интеллигенции в ее отношении к событиям великой русской и мировой революции.

А пока — события первой революции глубоко перемешали слои русской интеллигенции, заставив обе ее главные группы во многом сдать взаимно свои позиции, ко многому присмотреться, многому поучиться. До 1905 года у нас был общественно безграмотный символизм и эстетически-безграмотный социализм. Духовно-плоский, социально-сильный марксизм — даже и он стал присматриваться к духовно-глубоким, хотя и социально-беспомощным построениям "романтической" идеологии. Годы между двумя революциями характеризуются попыткой взаимного уразумения двух психологически различных групп русской интеллигенции — и один общий пункт объединяет их, столь разных, непохожих, непримиримых.

И этот пункт — в том самом "духовном максимализме", который они так по-разному чувствуют, но так единодушно предчувствуют. Предчувствуют, что вот-вот, при дверях — конец мира, но не со вторым пришествием Христа, а с пришествием мира нового, на развалинах старого зиждущегося. Старый, мещанский — прогнил до корня; новый построится на развалинах старого.

И это — по-разному чувствуют и "социалисты" и "символисты" тех годов. Революционные прокламации этой эпохи не менее характерны, чем поэтические прозрения больших и подлинных наших художников, и в то время как в низинах жизни и литературы чадит стряпня

мелкой политической кухни и дешевых литературных "проблем" (вроде "Санина" М. Арцыбашева, успех которого тоже характерен для этих после- и предреволюционных годов), в это время на вершинах видят последние лучи старого, заходящего, первые лучи нового, восходящего мира. И лучи эти — новая свобода *человеческой личности,* свобода и социальная и духовная.

Так подошли мы к взрыву сперва мировой войны, а за нею и мировой революции. Здесь — рубеж, отделяющий XIX век от XX, здесь конец и нашего пути в изучении истории русской общественной мысли.

VII

За этот рубеж мы не перейдем; лишь немногими словами заключим историю русской интеллигенции, ее историю в тот век, преддверием к которому была деятельность первых революционеров екатерининской эпохи, который начался с идейного перелома после "освободительной войны" 1814 года, который кончился идейным переломом в начале "мировой войны" года 1914. И если даже в этот год был и не перелом (он случился тремя годами позже), а лишь выявление подлинного лика целого ряда представителей русской интеллигенции, то все же и это выявление было как нельзя более знаменательным.

Ибо в 1914 году совершилось "третье падение" демократии — на этот раз и "реалистической" и "романтической": падение и разложение *политическое*. Лишь небольшое ядро "духовных максималистов" обоих станов выдержало испытание огнем войны, громадное большинство скатилось в болотные низины обывательского понимания и настроения. Большие поэты, видные представители социалистической мысли — все очутились в общей толпе принимающих, восхваляющих, оправдывающих эту мировую войну; К. Бальмонт или Ф. Сологуб разделили в этом судьбу Г. Плеханова и многих сотен и тысяч "народников" и "марксистов". В тине духовного мещанского болота одинаково запачкались высшие представители двух разных станов русской интеллигенции.

Но еще более тяжким оказалось испытание в грозе и буре революции 1917 года. Этот год падения старого строя завершает собою все столетие политической борьбы; но лишь немногие приняли рождение нового строя революции социальной. Правда, среди принявших и по-

нявших были наиболее выдающиеся силы былого "символизма" (А. Белый, А. Блок) и несколько позднее наиболее видная величина стана "реализма", М. Горький; но количественно имена "духовных максималистов" были наперечет против сплоченных рядов отказавшейся от социализма массовой "интеллигенции".

Ибо "кризис социализма" — вот что пришло теперь на смену "кризису индивидуализма" предыдущего десятилетия. И этот "кризис" — во очищение от толпы Mitläufer'ов, во очищение и самого социализма от того мещанского оппортунизма, который часто влек вершинное учение в низинное приспособление. Но это к лучшему — ибо не количество людей решает судьбу идей.

Но судьбу идей решает также и не сила, не насилие. Новая партийная власть, ставшая к концу 1917 года на развалинах и старой, постоянной и промежуточной, временной, объявила господство идей одной определенной формы предполагаемого социализма — формы "коммунистической". В самой этой форме нет еще принципиального антииндивидуализма, но в неумелых и грубых применениях ее — он налицо. Вот почему впереди — неизбежный новый расцвет вечного индивидуализма во всех его духовных формах. Наследники былой революционности, соединившие в эти годы свою "индивидуалистическую" идеологию с принятием форм нового социального мира, перенесут в этот мир вечно живое зерно *человека как самоцели* — человека страдающего, гибнущего за свою любовь и веру и вновь воскресающего для новой полной и яркой жизни, для новых поражений и новых достижений.

Ибо вечным остался завет всей истории русской общественной мысли: *борьба с мещанством,* под какими бы формами оно ни пряталось. Ибо вечным остался завет всей истории русской интеллигенции: *борьба за индивидуализм,* как бы ни старалось мещанство спрятаться и за это духовное прикрытие. В этой двойной борьбе вся внутренняя история XIX века — и вся история века грядущего. Эта ариаднина нить вела нас по вершинам "духовного максимализма" всего минувшего века; эта ариаднина нить протягивается от нас в неведомые лабиринты века наступающего. И она выведет когда-нибудь русского Тезея, русского "бездника", русского "скифа"* — от Минотавра-мещанства* к грядущему в мир, свободному духом и телом подлинному *человеку.*

XXX

Заключение

Мы останавливаемся на рубеже XX века, для того чтобы окинуть одним общим взглядом пройденный нами путь.

Теперь мы можем с полным основанием повторить то, что высказали еще во Введении: борьба с духовным мещанством в тех или иных его проявлениях проходит через всю историю русской общественной мысли.

В преддверии XIX века перед нами расстилается эпоха "литературного мещанства", в борьбе с которым русская интеллигенция проходит период своего первоначального развития. Ложноклассицизм гибнет под ударами сентиментализма; выродившийся сентиментализм погибает в борьбе с "сентиментальным романтизмом"; последний вынужден уступить дорогу "псевдоромантизму", замыкающему круг этой своеобразной "системы литературного мещанства" (а значит, и мещанства духовного), в которой так фатально le mort saisit le vit[1]. К 1825 году у русской литературы, по выражению Пушкина, уже "прорезались зубки": с Пушкиным приходят отточенные формы реализма, который и царит почти полновластно до самого конца XIX века.

Реализм и романтизм, два в корне различных мировоззрения и мировосприятия, относятся, однако, равно враждебно к духовному мещанству той эпохи — и к этическому мещанству жизни, и к "официальному мещанству" системы управления. "Эпоха официального мещанства" тридцатых—сороковых годов встречает решительное противодействие русской творческой мысли. Эпоха эта губит целый ряд лучших людей, обращая их в "лишних людей"; но в это же время единственный в своем роде апологет этического мещанства, Гончаров, не находит никакого сочувственного отклика в среде русской интеллигенции; наоборот, люди тридцатых и сороковых годов (Лермонтов, Гоголь, Белинский, Герцен) ведут беспощадную борьбу с духовным мещанством во имя широты

[1] Мертвый хватает живого *(фр.)*.

и глубины реальной человеческой личности. Бурное течение шестидесятых годов смывает с пути идеалы духовного мещанства и подмывает фундамент системы мещанства официального; однако неудачная, хотя и героическая борьба русской интеллигенции семидесятых годов с этой системой кончается снова торжеством последней — торжеством, ознаменовавшим русскую общественную жизнь последней четверти XIX века; мы видели, что в этом случае торжество системы официального мещанства привело к эпохе мещанства общественного, которая, однако, длилась недолго, но которая совпала с эпохой решительного разложения реализма. Происходит нарождение "романтизма" в его новых формах, и на этой почве мещанству приписывается даже нуменальное значение и ведется с ним борьба на религиозной почве. С этой обостренной ненавистью к мещанству мы вступаем в XX столетие, в бурю и грозу *революции*.

Эта борьба с мещанством всегда была в то же время и борьбой за индивидуализм, она всегда велась во имя личности. Начиная с Новикова и Радищева, беспрерывно шла борьба русской интеллигенции с Левиафаном государственности, а несколько позднее — и с Молохом общественности, шла борьба сперва за "абстрактного человека", а затем и за "реальную личность". Декабристы перенесли борьбу на политическую почву и попытались одним ударом добыть и политическую свободу, и социальную реформу; но только поколению шестидесятых годов удалось увидеть частичное осуществление столетних чаяний и ожиданий русской интеллигенции. Освобожденный "мужик" становится во главу угла мировоззрения русской интеллигенции и дает начало тому народничеству, которое является главным содержанием истории русской общественной мысли третьей четверти XIX века. Народничество это углубляет смысл борьбы с мещанством (Герцен), обосновывается на твердой научной почве (Чернышевский) и ведет борьбу за социологический индивидуализм против крайней "общественности" (Михайловский); в это же время достигает высшей точки своего развития и борьба за этическую самоцельность человеческой личности, этический индивидуализм достигает своего апогея (Л. Толстой, Достоевский). В следующую за этим эпоху общественного мещанства наблюдается духовное падение интеллигенции, превращение ее в "культурное" общество; последующее десятилетие де-

вяностых годов приносит с собой антииндивидуалистическую идеологию марксизма. Но эта отливная волна скоро вновь заменяется приливной волной антимещанства и индивидуализма: критическое течение в марксизме, придя к философскому идеализму, вновь провозглашает забытые после Достоевского принципы этического индивидуализма, а молодое народничество по-прежнему выставляет вперед принципы индивидуализма социологического; XIX век заканчивается, таким образом, своеобразной "эпохой возрождения" русской интеллигенции, и в конце этой эпохи — огни и бури *революции*.

Таков результат всего нашего исследования, таково краткое резюме философии истории русской литературы и русской интеллигенции XIX века, такова русская общественная мысль в ее прошедшем. Что касается настоящего времени, то теперь мы переживаем бурную, революционную эпоху борьбы за социальные идеалы, совпавшую с внутренним кризисом в среде русской интеллигенции, не выдержавшей испытания огнем мировой войны и революции. Духовный максимализм, вечный двигатель русской интеллигенции в ее борьбе с мещанством, оказался не под силу для громадного ее большинства эпохи мирового переворота. Ряды верующих в прежние идеалы безмерно среди нее поредели; но еще раз — "Non multa, sed multum"[1] недаром всегда было ее девизом.

Только далекое будущее может дать нам полное разрешение проблемы социологического индивидуализма, ибо только социалистический строй может привести к одновременному достижению и высоты типа и высоты степени, и народного благосостояния и национального богатства; поэтому борьба за индивидуализм не только может, но и должна вестись под знаменем социализма, а индивидуализм должен составлять этическое содержание социально-экономических социалистических форм. Несомненно, что этими словами характеризуется будущее истории русской общественной мысли; хотя и в XX веке русская общественная мысль будет идти приливными и отливными волнами индивидуализма и антимещанства, но нет сомнения, что — как это было и в XIX столетии — каждая из "приливных" волн будет захватывать все большее пространство, тем большее, чем сильнее была перед этим волна идейного отлива в сторону мещанства и антииндивидуализма, а этих "отливных" волн

[1] Не много, не многое *(лат.)*.

было и будет немало в тяжелом процессе русской революции. Часто победа бывает худшим поражением, а внешнее поражение — духовной победой. Мы уверены также, что в будущем открыт широкий путь тому философско-историческому индивидуализму, который один только дает возможность решения проблемы индивидуализма для каждого отдельного лица; но об этой субъективной уверенности было бы неуместно распространяться в настоящем месте[1]. Как бы то ни было, но несомненно одно: русская интеллигенция, каково бы ни было ее настоящее, может с верой смотреть на свое будущее, черпая силы и уверенность в своем славном прошлом...

Ортодоксальные русские марксисты пророчили и пророчат русской интеллигенции быстрое увядание и вымирание. Интеллигенция, говорят они, должна испытать процесс разложения и смерти, будучи таким же застарелым пережитком "доконституционного", а тем более "дореволюционного" строя, как и поземельная община: ведь на Западе теперь нет ни общины, ни "интеллигенции" в ее русском значении; недаром само понятие "интеллигенция" присуще только русскому языку. Мы не стоим на такой точке зрения, так как не считаем сильным аргументом старое, истрепанное положение: на Западе когда-то *было* то, что у нас теперь *есть*, а следовательно, у нас когда-нибудь *будет* то, что есть теперь на Западе. Поистине удивительный силлогизм! Как не видят люди, с торжеством опирающиеся на него, что они совершают грубейшую ошибку против логики! Действительно, мы должны признать необходимость "единоследственности тождественных причин", но ведь в данном случае причинные ряды отнюдь не тождественны; мы имеем здесь случай приложения одинаковых законов социально-экономического развития к совершенно различным условиям жизни социальной ткани. Так, например, политические революции во Франции в конце XVIII века и в России в начале XX века происходили при совершенно различном соотношении общественных групп, при совершенно различных внешних и внутренних условиях; как же можно после этого утверждать, что следствия и результаты будут одинаковы? Только неясным пониманием теории причинности (и гносеологически, и логически) можно объяснить себе упорные ссылки "на Запад" своеобразных

[1] Подробное развитие этого вопроса см. в моей книге "О смысле жизни".

современных российских "западников" от марксизма. Вот почему мы не придаем никакого веса их кассандровским пророчествам о грядущей гибели русской внесословной и внеклассовой интеллигенции; наоборот, мы предвидим, после очищающего кризиса, дальнейший ее рост и расцвет.

Но это уже дело веры, ни для кого не обязательной. Возвращаясь от проблематического будущего русской интеллигенции к ее изученному нами прошлому, мы хотим еще раз подчеркнуть, что антимещанское и индивидуалистическое, революционное и максималистическое настроение русской интеллигенции в ее борьбе за права личности и человека вырисовывается слишком рельефно, чтобы вполне оправдать ту точку зрения, с которой мы изучали историю русской интеллигенции. Антимещанство, индивидуализм и социализм — этой формулой мы можем подвести итоги истории русской общественной мысли XIX столетия.

1903—1918 гг.

Указатель произведений

Указатель библиографический

Введение.

I. Что такое интеллигенция?

II. Содержание истории русской интеллигенции

Хотя *слово* "интеллигенция" появилось лишь в пятидесятых годах XIX в. (впервые у Герцена), но *понятие* это существовало задолго до появления разночинной интеллигенции. С ее появлением вопрос об "интеллигенции" постепенно начинает служить предметом обсуждения и определения, так же как и противоположное понятие — "мещанина", "буржуа". О последних, кроме блестящей характеристики Герцена, говорил под его влиянием *Достоевский ("Зимние записки о летних впечатлениях")*; о первой, кроме суживающей вопрос статьи *Писарева "Мыслящий пролетариат"*, мы найдем обобщающую постановку вопроса у *Лаврова ("Исторические письма")*. Народническая точка зрения, в ее различных ответвлениях, выражена, кроме того, в статьях *Михайловского "Записки современника"* ("Отеч. Зап.", 1881 г., № 10 и 12), в книге *Юзова-Каблица "Интеллигенция и народ"* (второй том *"Основ народничества"*, 1893), в очерках *В. В. "Наши направления" ("Сословный характер исторической интеллигенции", "Характер русской интеллигенции"* и др., 1893), в брошюре *А. Пешехонова "К вопросу о русской интеллигенции"* (1906). "Марксистская" точка зрения — в статьях и книгах *Г. Плеханова "Наши разногласия"* и *"От обороны к нападению", В. Засулич "Сборник статей", т. II, В. Ильин (Ленин-Ульянов) "За 12 лет", П. Струве "Критические заметки", А. Потресов "Этюды о русской интеллигенции"*. См. также статьи *Н. Троцкого* в заграничной "Искре" 1904 г., № 59—60 и ряд переводных брошюр: *Бебель, "Интеллигенция и социализм", Каутский, "Интеллигенция и пролетариат"* и *"Интеллигенция и социал-демократия", Лафарг, "Социализм и интеллигенция", Поль Луи, "Интеллигенция и социализм", Лягардель, "Интеллигенция и синдикализм"*. Характерное reductio ad absurdum[1] марксистских построений в этом вопросе находим в течении "махаевщины" — в книжках и брошюрах *А. Вольского-Махайского "Умственный рабочий"*, ч. I—III, и *Е. Лозинского "Что же такое, наконец, интеллигенция?"*. Обвинительный акт против "разночинной интеллигенции" дан в сборнике *"Вехи"* (1908), вызвавшем обширную литературу, среди которой можно отметить сборники: *"Вехи, как знамение времени"* ("народнический"). "От Чернышевского к "Вехам" ("марксистский", *В. Фриче*), *"По Вехам"* и *"Интеллигенция в России"* ("либеральный"); кроме того, отдельные статьи *Д. Мережковского "Семь смиренных"* (в книге *"Больная Россия"*, 1910 г.) и *А. Пешехонова "Новый поход против интеллигенции"* ("Русск. Бог.", 1909 г., № 4—5). Основными продолжают оставаться два воззрения на сущность интеллигенции: социально-экономическое и социально-этическое. Разбор этих воз-

---

[1] Приведение к абсурду *(лат.)*.

зрений и главнейшей литературы — *Иванов-Разумник, "Об интеллигенции"* (1910) и в статье *"Марксистская критика"* (в книге *"Литература и общественность"*, изд. 2-е, 1912 г.).

I. В преддверии XIX в.

Общий обзор русской общественной мысли и литературы XVIII века — у *Пыпина,* в третьем и четвертом томе его *"Истории русской литературы"*. Книга эта, однако, очень устарела, не столько по материалам, сколько по общественно-публицистическому подходу к вопросам литературы. Что касается материалов — богатые залежи их можно найти у *Сухомлинова "История Российской Академии"*, т. I—VIII (Спб., 1875—1888 гг.), в незаконченном двенадцатитомном труде *Бильбасова "История Екатерины II"* и в целом ряде специальных исследований, библиографию которых можно найти в общих работах по истории XVIII в. Из сводных синтезирующих работ наиболее ценными представляются *Милюков "Очерки по истории русской культуры"* (точка зрения "либерализма") и *Плеханов "История русской общественной мысли"*, т. II—III (точка зрения "марксизма"). Об отдельных авторах и произведениях XVIII в. литература также не очень богата; так, например, по вопросу о сатирических журналах екатерининской эпохи остается до сих пор чуть ли не единственной монографией устаревшая книга *Афанасьева "Русские сатирические журналы 1769—1774 гг."* (М., 1859 г.); журналы эти переизданы в "Дешевой библиотеке" Суворина. Кое-что новое — в статьях исторических журналов 1906—1907 гг. ("Былое" и др.). Не менее скудна литература и о Фонвизине: до сих пор сохраняет свое значение монография *кн. Вяземского "Фонвизин"* (1848); точно так же и о Новикове долгое время не было другой книги, кроме *Лонгинова "Новиков и московские мартинисты"* (М., 1867 г.); на эту же тему более современная обработка материала в книжке *Г. Вернадского "Новиков"* и в работе *Боголюбова "Новиков и его время"* (М., 1916 г.). О русском масонстве до сих пор нет исчерпывающей монографии; работы *Пыпина, Ешевского* и др. очень устарели; двухтомный сборный труд *"Масонство в его прошлом и настоящем"*, т. I—II (М., 1915 г.) является лишь первой попыткой обработки сырых материалов. Радищеву посвящено сравнительно много внимания — начиная от статьи *Пушкина "Мысли на дороге"* (1834), кончая очерком в книге *Мякотина "Из истории русского общества"*. См. также: *Семевский, "Крестьянский вопрос в России"* (т. I—II, Спб., 1888 г.); здесь же — о "Наказе", о Радищеве, о Пнине (т. I, гл. IV, XIII и XVIII). О Державине классической остается статья *Белинского "Сочинения Державина"* (1843); развитие нескольких взглядов этой статьи см.: *Иванов-Разумник, "Державин"* (в книге "Пушкин и Белинский", 1916 г.). Богатый материал заключается в семитомном "Собрании сочинений *Державина*" редакции *Я. Грота* (Спб., 1864—1873 гг.) — это единственное образцовое издание, посвященное автору XVIII в. (если не считать двенадцатитомного *"Собрания сочинений Екатерины II"*, Спб., 1901 г.). Остальные авторы второй половины XVIII в. ждут еще и научного переиздания сочинений и отдельных о себе монографий.

II. Сентиментализм и романтизм

Общий колорит первых двух десятилетий XIX века ("Александровская эпоха") лучше всего уясняется по подлинным "запискам современников" и по архивным материалам. Из последних наиболее ценны: *Остафьевский архив кн. Вяземских*, т. I—V, и *Архив Раевских.*

(Ср. бытовой материал — *А. Ремизов, "Россия в письмах".*) Из "записок", характеризующих средний культурный уровень этой эпохи, — *Жихарев, "Записки современника"*, ч. I—II (М., 1890 г.), *И. Дмитриев, "Взгляд на мою жизнь"* (М., 1866 г.), *М. Дмитриев, "Записки современника"* (Спб., 1859 г.), *Свербеев, "Записки"*, т. I—II (М., 1899 г.), *Шишков, "Записки"* (М., 1869 г.), *С. Глинка, "Записки"* (Спб., 1895 г.). — Общая характеристика эпохи: *Пыпин, "Общественное движение в России при Александре I", Н. Булич, "Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX в.*, т. I—II, *Пятковский, "Из истории нашего литературного и общественного развития"*, ч. I—II (1888), *Сухомлинов, "Материалы для истории просвещения в царствование имп. Александра I"* (1889). Все эти работы значительно устарели; из более новых работ на ту же тему см. популярную книжку *Котляревского "Литературные направления Александровской эпохи"* (1907). Об Арзамасе — *Сидоров, "Литературное общество "Арзамас"* (Журн. Мин. Нар. Просв., 1901 г., № VI—VII). Почти во всех указанных работах найдутся характеристики и "сентиментализма" и "романтизма" (западноевропейского и русского); см. также в сборной *"Истории западной литературы XIX в."* (изд-ва "Мир") и в отдельных историях английской, немецкой и французской литературы *Геттнера, Брандеса, Шерра, Шерера, Лансона, Пелисье, Пти-де-Жюльвиля* и др. О "романтизме" — громадная литература, в которой, однако, теоретическим определениям отведено немного места; общеизвестны работы *Гайма, Гейне, Дица, Вальцеля, Фаге, Брандеса* и др. (почти все, как и перечисленные выше, имеются в русских переводах). Из русских книг — *Шахов, "Очерки литературного движения в первую половину XIX в.", Де-ла-Барт "Критические очерки по истории романтизма", Козьмин, "Очерки по истории русского романтизма", Котляревский, "Мировая скорбь", Жирмунский, "Немецкий романтизм и современная мистика"* (1912) и *"Религиозное отречение в истории романтизма"* (1919). Теоретическое определение романтизма — см. *Аскольдов, "О романтизме"* ("Вопросы Жизни", 1905 г., № 2) и *Иванов-Разумник, "Вечные пути"* ("Заветы", 1914 г., № 3); в последней статье — также и о *реализме* в его противоположении романтизму (о чем идет речь в начале IV главы). — Карамзин и Жуковский — оба ждут еще полного собрания сочинений и писем; литература о них не слишком обильна. Устарелая, но нужная работа *Я. Грота "Очерк деятельности и личности Карамзина"* (1867), более новая, но поверхностная монография *Сиповского "Карамзин, автор "Писем Русского Путешественника"* (1899). О Жуковском основная работа *Веселовского "В. А. Жуковский, поэзия чувства и сердечного воображения"* (1904); устарели в общем, но сохранили значение в отдельных частях монографии *Зейдлица, Загарина-Поливанова, Тихонравова.* Много ценного материала в *"Уткинском сборнике"* (М., 1904 г.), см. также статьи *Сакулина* (в книжках "Историко-литературной библиотеки", № 27—28. Спб., 1915). Очерк *Белинского* (в его статьях о Пушкине) до сих пор сохранил свежесть и значение. — О русском художественном "псевдоромантизме" двадцатых—тридцатых годов см. в книгах *Замотина "Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе"* и *Котляревского "Декабристы"* (1907).

III. Декабристы

Литература о "декабризме" начинается, в сущности, лишь после революции 1905 г.; до этого времени появилось в русской печати лишь немногое. Библиографическую редкость представлял *"Опыт теории налогов" Н. Тургенева* (Спб., 1818 г.), и совершенно недоступной

для широких кругов была изданная им же в Париже книга *"La Russie et les russes"* V. I—III (1847). Иногда удавалось провести в печать наиболее невинные записки и письма декабристов; появились: *Волконский, "Записки"* (1902),*Волконская, "Записки"* (1904), а раньше их — *Басаргин, "Записки"* (в первой книге сборника Бартенева *"XIX век"*, 1872 г.), *Лорер, "Записки"* ("Русск. Арх." 1874 г. и "Русск. Богат.", 1904 г.), *Беляев, "Воспоминания"* ("Русск. Стар.", 1880, 1881, 1884, 1885, 1886 гг.), *Кюхельбекер, "Дневник"* ("Русск. Старина", 1875, 1883, 1884, 1891 гг.), *Кюхельбекер, "Письма"* ("Русск. Стар.", 1890 г. и "Русск. Арх.", 1871, 1872 и 1881 гг.), *Завалишин, "Декабристы"* ("Русск. Вест.", 1884 г.), *Завалишин, "Декабрист М. С. Лунин"* ("Истор. Вест.", 1880 г.). Вот все наиболее существенное; см. еще отдельные статьи в "Русск. Стар." 1870 г. и в "Вестн. Евр." 1896 г. Официальное освещение "декабризма" — в верноподданнической книге *Корфа "Восшествие на престол имп. Николая I"* (1857), в *"Донесении следственной комиссии"* (см. ниже), в *"Записке гр. Блудова"* ("Русск. Арх.", 1872—1875 гг.); см. также *Богданович, "История царствования Александра I"*, т. VI. Герцен в свое время отозвался на книгу Корфа и впервые свободно заговорил о декабристах в ряде статей *"Колокола"* и *"Полярной Звезды";* в Лондоне и Лейпциге в течение третьей четверти XIX века были изданы "Записки" Трубецкого, Якушкина и др. В России несколько страниц о декабристах можно было найти в указанных выше книгах *Семевского, Пыпина,* в работе *Шильдера "Император Николай I"* (1903); ср. в позднейшем очерке *Полиевктова "Николай I"* (1918); немало бытовых черт в ценном *"Архиве графов Мордвиновых"*, т. I—XIII (Спб., 1900—1905 гг.). Но лишь с 1905 г. сразу появляется обширная литература декабристов и о декабристах: *Пестель, "Русская Правда"* (Спб., 1906 г.), *Трубецкой, "Записки"* (1907), *П. Якушкин, "Записки"* (1906), *Розен, "Записки декабриста"*, *Н. Муравьев, "Конституция"* — в приложении к книге *В. Якушкина "Государственная власть и проекты государственной реформы в России"* (Спб., 1906 г.); записки и воспоминания *Фонвизина, Оболенского, Штейнгеля* — в сборнике *"Общественные движения в России в первую половину XIX века"* (1905); записки *Поджио, Горбачевского, Бестужевых, Пущина* и др. О декабристах: *Павлов-Сильванский, "Пестель"* и *"Пестель перед Верх. Угол. Судом"* (1906); см. также в его книге *"Очерки по русской истории XVIII и XIX вв."* (1910) и в сборнике *Щеголева "Исторические этюды"* (1913). Легковесны и наспех написаны три книги *Довнар-Запольского "Мемуары декабристов"*, *"Тайное общество декабристов"* и *"Идеалы декабристов"* (1906—1907); единственной доселе монографией остается книга *Семевского "Политические и общественные идеи декабристов"* (1909). Затем целый ряд статей и материалов рассеян в журналах *"Былое"*, *"Минувшие годы"*, в сборнике *"О минувшем"* (1906—1909) и в других исторических журналах; старые материалы, вроде "Донесения следственной комиссии", собраны в сборнике *Богучарского "Государственные преступления в России"*, т. I (1906). В различных русских "историях XIX века", вышедших после 1905 г., — в каждой декабристам отводится почетное место. Литературное наследие декабристов отчасти собрано в *"Библиотеке декабристов"* (М., 1906—1909 гг.); см. также *Котляревский, "Рылеев"* и *"Декабристы"* (1906 и 1907). В беллетристике: романы *Мережковского "Александр I"* (1913) и *"14 декабря"* (1918).

IV. Пушкин и Лермонтов

Из огромной литературы о Пушкине и Лермонтове мы укажем здесь лишь на немногие главные работы имеющие темой основные вопросы творчества и мировоззрения обоих поэтов. — Что касается произведений Пушкина, то мы до сих пор еще не имеем канонического текста, издания "ne varietur"[1]; академическое издание не закончено; издание "Просвещения" (8 т., редакция *Морозова*) снабжено лишь очень краткими примечаниями; наоборот, массивное издание "Брокгауза и Ефрона" (6 т., редакция *Венгерова*) перегружено материалом, иногда ценным, иногда излишним. Письма Пушкина — тщательно собраны в двухтомном издании под редакцией *Саитова*. Из книг и статей о Пушкине — краеугольным камнем являются внешне устаревшие, внутренне сохранившие доселе все значение знаменитые статьи *Белинского* и менее знаменитые, но глубокие статьи *Аполлона Григорьева*. Статьи *Писарева*, представляющие лишь отрицательный интерес, не могут быть, однако, обойдены мимо; полярной противоположностью им является гениальная *"Пушкинская речь" Достоевского*. Вообще же из эпохи шестидесятых—семидесятых годов в пушкинской литературе не потеряли значения лишь добросовестные исследования *Анненкова: "Пушкин в Александровскую эпоху", "Общественные идеалы Пушкина"* и др. С восьмидесятых и девяностых годов начинается подробное изучение творчества Пушкина в работах *Ф. Корша, Майкова, Сумцова, Якушкина, Черняева, Сухомлинова, Веселовского, Спасовича*, а позднее — *Брюсова, Лернера, Модзалевского, Щеголева, Гершензона* и др. Особняком стоят — блестящая статья *Ключевского "Евгений Онегин и его предки"* ("Русск. Мысль", 1887 г., № 2) и характерная статья *Вл. Соловьева "Судьба Пушкина"* (1898). Отдельных больших монографий нет, если не считать вялой книги *Сиповского "Пушкин, жизнь и творчество"*, противоположностью ей является небольшая панегирическая книжка *Айхенвальда "Пушкин"* (1909). Устаревшая монография *Незеленова* — бесталанна и не заслуживает внимания; интереснее работы о Пушкине *Овсянико-Куликовского* в его "Собрании сочинений". Заслуживают внимания статьи *Мережковского* в его сборнике *"Вечные спутники"* и брошюра *Коробки "Личность в русск. обществе и литературе XIX в. Пушкин и Лермонтов"* (1903). Громадное количество ценного материала собрано в двух десятках академических сборников *"Пушкин и его современники"*; настольными являются книги *Лернера "Труды и дни Пушкина"* (1-е изд., 1910 г.), *Щеголева "Пушкин"* (1912), *"Дуэль и смерть Пушкина"*. Вообще же Пушкин еще ждет и окончательной "истории текста", и канонического "собрания сочинений", и исчерпывающей монографии. — То же самое с еще большим правом можно повторить и о Лермонтове. Лучшим из его Собраний сочинений является академическое, в пяти томах (редакции *Д. Абрамовича*, 1910—1913 гг.), лучшей монографией — книга *Котляревского "М. Ю. Лермонтов"* (2-е изд., 1912 г.), лучшей статьей — очерки *В. Розанова ("Вечно печальная дуэль" и др.)*. Если прибавить к этому главную статью основоположников нашей критики — *Белинского, Григорьева*, статьи *Михайловского "Герой безвременья"* (1891), отдельные очерки *Спасовича, Андреевского, Мережковского, Вл. Соловьева, Бальмонта* и др., то этим исчерпается почти все, имеющее значение в общей литературе о Лермонтове. Представляет интерес и иностранная моно-

---

[1] Изменению не подлежит *(лат.)*.

графия о нем: *Duchesne "Lermontov, sa vie, ses oeuvres"*[1] (Paris, 1910 г.). Подробный перечень и характеристика литературы — в V томе указанного выше издания под редакцией Д. Абрамовича.

V. Эпоха официального мещанства

Богатейшие залежи материалов по истории эпохи 1825—1855 гг. можно найти в двадцатидвухтомной монографии *Барсукова "Жизнь и труды Погодина"*, там же — многочисленные ссылки на первоисточники. Из числа последних особую ценность представляют: дневник *Никитенко "Моя повесть о самом себе и о том, чему свидетель в жизни был"*, т. I—II (Спб., 1905 г.), *Вигель, "Записки"* (в семи частях, 1913 г.), *Греч, "Записки о моей жизни"* (1886), *Булгарин, "Отрывки из виденного, слышанного и испытанного в жизни"* (шесть частей, 1849 г.), *М. Глинка, "Записки"* (1871), *И. Панаев, "Литературные воспоминания"* (1888), *Головачева-Панаева, "Воспоминания"* (1809), *Кс. Полевой, "Записки"* (1888), *Липранди, "Из дневника и воспоминаний"* ("Русск. Арх.", 1866 г.), *Кошелев, "Записки"* (Берлин, 1884 г.). Много интересного материала разбросано по историческим журналам и сборникам; см. "Русск. Арх.", "Русск. Стар.", "Былое" и др. журналы. Совершенно исключительную ценность представляют *"Былое и думы" Герцена* не только для характеристики эпохи официального мещанства, но и для уяснения линии развития общественной мысли этой эпохи, так же как и *"Дневник" Герцена* (1842—1845). Переписка *Белинского, Герцена, Огарева, Грановского, Аксаковых* и других главных деятелей эпохи дает много материала для характеристики этих годов. Ряд неизданных ранее архивных материалов и общая сводка — в книге *Лемке "Николаевские жандармы и литература 1826—1855 гг."* (1908). Наконец, во всех историях русской литературы XIX века, а также в историях русского революционного движения можно найти страницы, посвященные характеристике всего этого тридцатилетия вообще и "террористического семилетия" 1848—1855 годов — в особенности.

VI. Гоголь

Лучшим собранием сочинений Гоголя является десятое издание редакции *Тихонравова и Шенрока* (1896); в позднейшие издания, редакции Каллаша, Коробки и др., внесены некоторые дополнения; письма Гоголя собраны в четырех томах *Шенроком* (1902), но с тех пор в разных журналах появилось немало писем, еще не собранных и не приведенных в систему. Литература о Гоголе столь же громадна, как и о Пушкине, но из нее можно выделить не очень много основных работ, необходимых для изучения. Монография *Котляревского "Гоголь"* (1908) — более или менее полная литературная характеристика; из других монографий заслуживают внимания книги *Овсянико-Куликовского "Гоголь"* (1907), *Халанского "Гоголь как романтик и как поэт русской действительности"* (1903); статьи в книге *Венгерова "Очерки по истории русской литературы"* (1907), в книге *Веселовского "Этюды и характеристики"*, а также в устарелых, но не потерявших значения книгах *Пыпина "История русской литературы"*, т. IV, и *"Характеристики литературных мнений"* (1906). Новая полоса в изучении Гоголя началась со статей *В. Розанова* в приложении к его книге *"Легенда о Великом Инквизиторе"* (1891) и продолжалась в интересных работах

---

[1] *Дюшес.* "Лермонтов, жизнь и труды" *(фр.)*.

Мережковского "Гоголь и черт" (1906), *Брюсова "Испепеленный"* (1909), *Андрея Белого "Гоголь"* (1909) и в сборнике его статей *"Луг зеленый"*; поднятые в последней статье вопросы о стиле Гоголя еще раньше затронуты в ценной книге *Мандельштама "О характере гоголевского стиля"* (1902). Четырехтомный труд *Шенрока "Материалы для биографии Гоголя"* (1898) является основным для изучения личности Гоголя, так же как и воспоминания матери Гоголя ("Русск. Арх.", 1902 г.), его сестры *Гоголь-Головня "Мемуары"* (1909), *С. Аксакова* и др. Из современной Гоголю литературы сохранили историко-литературное значение статьи *Белинского, А. Григорьева, Вал. Майкова,* а также обширные *"Очерки гоголевского периода русской литературы" Чернышевского* (1856).

VII. Гончаров

Удовлетворительного издания сочинений Гончарова до сих пор нет, наиболее полное — изд. Маркса, в двенадцати томах (1899), переписка его не собрана и рассеяна в журналах ("Русск. Мысль", 1896 г., "Русск. Арх.", 1900 г., "Вестн. Евр.", 1905 и 1907 гг., "Русск. Стар.", 1908 г., "Заветы", 1912 г. и др.); особенно, в *"Архиве М. Стасюлевича"*, т. IV. См. также *Суперанский "Гончаров и новые материалы для его биографии"* ("Вестн. Евр.", 1907 и 1908 гг.). Две основные монографии о Гончарове: *Ляцкий, "Гончаров"* (1912) (книга, основанная на добросовестном изучении материалов, но испорченная наивными доказательствами "субъективности" творчества Гончарова) и *Andre Mazon "Ivan Gontcharov"* (Paris, 1914 г.) — не менее добросовестная сводка старых и разработка новых архивных данных. Основные статьи *Белинского, А. Григорьева, Добролюбова ("Что такое обломовщина?"), Писарева* до сих пор сохранили свое значение; из позднейших заслуживают внимания очерки *Овсянико-Куликовского, Венгерова* (в "Собрании сочинений" каждого из них), *Мережковского* (в книге "Вечные спутники"), *Райнова* (в "Вопросах теории и психологии творчества", сборник VII, 1916 г.).

VIII. Лишние люди

О "лишних людях" — обширная литература, рассеянная по многочисленным историям русской литературы XIX века; *Герцен* в *"Былом и думах"*, *Белинский* в последних своих статьях, *Чернышевский* в статье *"Русский человек на rendez-vous"*, *Добролюбов* в целом ряде статей положили начало критическому изучению этого типа. Генеалогию его вскрыл *Тургенев* в знаменитой VIII главе *"Дворянского гнезда"*; художественные образы Тургенева впоследствии обосновал исторически *Ключевский* в отмеченной выше статье *"Евгений Онегин и его предки"* (1887). Из работ, специально посвященных "лишним людям", до сих пор сохранила интерес книга *Авдеева "Наше общество в героях и героинях литературы за пятьдесят лет"* (1874); по поводу последней книги о "лишних людях" писал *Михайловский* (Соч., II, 617—660); идею книги Авдеева в последнее время развил и дополнил *Овсянико-Куликовский* в своей *"Истории русской интеллигенции"* (1906), см. также книгу *Чернышева "Лишние люди в романах и повестях Тургенева"* (1896). Ввиду того что в настоящей книге нет отдельной главы о Тургеневе (о нем много говорится в главах VIII, XIII, XVI, XVII, XXIII), приводим указания на литературу о нем при этой главе, где о произведениях Тургенева говорится особенно подробно. *"Полное собрание сочинений"*

Тургенева (изд. Глазунова и Маркса) — далеко не полное и совершенно некритическое. Целый том не вошедших в это издание статей Тургенева был собран Гершензоном; *"Стихотворения в прозе"* ("Senilia") выходили отдельными изданиями, так же как отдельно вышли и *"Стихотворения И. С. Тургенева"* (2-е, дополненное изд., 1891 г.). Точно так же не собраны и письма Тургенева; незначительная часть их дана в издании Литературного фонда (2-е изд., 1892 г.) и в книге *"Неизданные письма к г-же Виардо, Флоберу, Ж. Санд и др."* (1903), часть писем к Герцену — в отмеченном ниже сборнике писем Кавелина и Тургенева (см. гл. XI); письма к Стасюлевичу собраны в т. III издания *"М. Стасюлевич и его современники"*; письма к Некрасову — "Русск. Мысль", 1902 г.; ряд писем в "Вестн. Европы" (1911), в "Былом" и "Минувших годах" (1906 и 1908 гг.). Наиболее подробная монография — *И. Иванов "Тургенев"* (2-е изд., 1913 г.), почти наполовину заполненная полемическими выпадами против Герцена (см. ниже гл. XII); менее подробны, но дают более места литературно-критическому анализу монографии *Венгерова* и *Овсянико-Куликовского* в их собраниях сочинений; опыт "хронологической канвы" жизни Тургенева дан *Гутьяром* (1910). Ряд статей о Тургеневе начинают *Белинский, А. Григорьев,* продолжают *Чернышевский, Добролюбов, Писарев* (Белинский и А. Григорьев — о "Записках охотника", Чернышевский — в статье по поводу "Аси": *"Русский человек на rendez- vous"*, уже указанной выше, Добролюбов — *"Когда же придет настоящий день?"*, Писарев — в статьях *"Базаров"* и *"Нерешенный вопрос"*), заканчивает еще при жизни Тургенева *Михайловский* статьей о последнем романе Тургенева "Новь" (см. Собр. соч. Михайловского, т. III). Кроме этих основных статей необходимо отметить: *Антонович, "Асмодей нашего времени"* ("Соврем.", 1862 г., № 3). *Н. Страхов, "О Тургеневе и Толстом"* (1885), *Андреевский, "Литературные очерки"* (1902), *Гершензон, "Поэмы Тургенева"* (в сборнике "Образы прошлого") и еще очень немногое из громадной литературы о Тургеневе.

IX. Тридцатые годы

С тех пор как *Герцен* в *"Былом и думах"* впервые дал краткую, но блестящую характеристику эпохи своей юности, совпавшей с началом тридцатых годов, ряд исследований был посвящен этой эпохе и главным ее деятелям. Откладывая до следующих глав указание на литературу о *Белинском* (гл. X), *Герцене и Огареве* (гл. XII), *Чаадаеве, Аксаковых, Киреевских, Хомякове* (гл. XI), остановимся здесь лишь на кружке "любомудров", их предшественниках и эпигонах, а также и на деятелях кружка Станкевича. — О *Велланском* и *Павлове,* как главнейших учителях "любомудров", литература очень скудна: статья *К. Веселовского "Русский философ Д. М. Велланский"* ("Русск. Стар.", 1901 г.), биография Павлова в *"Биографическом словаре профессоров Московского университета"*. Но ряд серьезных исследований мы находим в книгах *Боброва "Философия в России"* (1899—1901) и *"Литература и просвещение в России в XIX веке"*, т. I—IV (1903). Об этих двух родоначальниках "любомудрия", о нем самом, о позднейшей его эволюции, а также и о умственных течениях тридцатых годов см. книги и статьи: *Милюков, "Главные течения русской исторической мысли"* (1898), *Филиппов, "Судьбы русской философии"* ("Русск. Бог.", 1894 г.), *Кошелев, "Записки"* (Берлин, 1884), *Колюпанов, "А. И. Кошелев"*, т. I—III (1889). В исчерпывающей монографии *Сакулина "Из истории русского идеализма. Кн. В. О. Одоевский"*, ч. I—II (1913) — наиболее подробное изложение и новое освещение идей и кружка "любомудров". — О кружках

Станкевича и Герцена кроме указанных выше работ Боброва, Филиппова, Милюкова см. еще *"Переписку" Станкевича* (изд. Анненкова, 1857 г.), ряд глав в указанной выше монографии *Барсукова* о Погодине, а также книги и статьи: *Милюков, "Из истории русской интеллигенции"* (1902), *Анненков, "Идеалисты 30-х годов"* (в книге *"Анненков и его друзья"*, 1892), *Анненков, "Воспоминания и критические очерки"* (1886), *А. Станкевич, "Грановский и его переписка"*, т. I—II (1907), *Гершензон, "История молодой России"* (1908). Значительно устарели, но сохранили некоторое значение главы и статьи из книг *И. Иванова "История русской критики"* (1900) и *Пятковского "Из истории нашего литературного и общественного развития"*, ч. I—II (1889). Наконец, в литературе о Белинском и Герцене — целый ряд попутных исследований об эпохе тридцатых годов.

X. Белинский

"Полное собрание сочинений" Белинского издано в начале девятисотых годов под редакцией *Венгерова* (т. I—XII); полное собрание его *"Писем"* — в трех томах под редакцией *Ляцкого* (1913); комментированное издание избранных сочинений в трех томах — под редакцией *Иванова-Разумника* (1911); см. его же книгу *"Пушкин и Белинский"* (1916). Единственной подробной, но очень устаревшей монографией является книга *Пыпина "В. Г. Белинский, его жизнь и переписка"* (изд. 2-е, 1908 г.). В книгах *И. Иванова "История русской критики"* и *Волынского "Русские критики"* (1896) — обширные главы о Белинском, так же как и в книге *Венгерова "Очерки по истории русской литературы"*; см. его же статью *"Эпоха Белинского"* (1905). Белинский в освещении марксизма — *Плеханов* в ряде статей (во втором томе сборной "Истории русской литературы XIX века", изд. "Мир", в своем сборнике *"За двадцать лет"* и др.). Своеобразная попытка *Айхенвальда* "развенчать Белинского" — в его книжке *"Спор о Белинском"* (1914) и в вызвавшем ее *"Силуэте"* Белинского (1913); резюме ответов Айхенвальду — статья *Иванова-Разумника "Силуэт г-на Айхенвальда"* ("Русск. Вед.", 1914 г., № 142). Воспоминания о Белинском *Кавелина, Тургенева, Гончарова* — в собраниях сочинений каждого из них; см. еще *Анненкова "Замечательное десятилетие"* в отмеченной выше его книге; воспоминания *Панаева, Головачевой-Панаевой* (см. выше) и др. — Первыми статьями, подводившими итоги деятельности Белинского, были статьи, с одной стороны, *Чернышевского "Очерки гоголевского периода русской литературы"*, а с другой — *А. Григорьева "Белинский и отрицательный взгляд на литературу"* (см. также его годовые обзоры литературы начала пятидесятых годов); с тех пор о Белинском и по поводу его много было написано *Добролюбовым, Писаревым ("Пушкин и Белинский"*, 1865 г.), *Михайловским* ("Прудон и Белинский", 1875 г.), *Шелгуновым, Протопоповым, Стороженко* и др. Подробный перечень литературы — в *"Источниках для словаря русских писателей" Венгерова*, т. I.

XI. Западники и славянофилы

Белинский, Герцен, Грановский, Кавелин ("западники"), братья Киреевские, братья Аксаковы, Самарин, Хомяков ("славянофилы") — все имеют "собрания сочинений", так же как и Чаадаев. Сочинения Чаадаева впервые были собраны в шестидесятых годах на французском языке: *"Oeuvres choisies de Pierre Tchaadajeff, publiées pour la*

première fois par le P. Gagarin"[1] *(*Paris, 1862 г.); письма были разрознены по журналам. Новое издание под редакцией *Гершензона* соединило полностью весь сохранившийся материал: *"Сочинения и письма П. Я. Чаадаева"*, т. I—II (1913). Небольшая, но содержательная монография — *Гершензон, "П. Я. Чаадаев, жизнь и мышление"* (1908). Из статей о Чаадаеве необходимо отметить: *Герцен, "Du developpement des idées révolutionaires en Russie"*[2], *Свербеев, "Воспоминания о Чаадаеве"* ("Русск. Арх.", 1868 г.; см. в его же *"Записках"* т. I—II, 1899 г.), *Жихарев, "П. Я. Чаадаев"* ("Вестн. Евр.", 1871 г.), *Лонгинов, "Воспоминания о П. Я. Чаадаеве" ("Русск. Вестн.", 1862 г.), главу в книге Милюкова "Главные течения русской исторической мысли"* и очерки *Лемке "Чаадаев и Надеждин"* ("Мир Божий", 1905); марксистское освещение — в статье *Плеханова "Чаадаев"* ("Совр. Мир", 1908, а также в его сборнике "Критика наших критиков"). О "западниках": мы выше привели литературу о Белинском и ниже приведем — о Герцене; здесь остановимся только на Грановском и Кавелине. Биография и переписка первого — в указанном выше (гл. IX) издании *А. Станкевича; "Полное собрание сочинений Т. Н. Грановского"*, т. I—II (1905) — издание далеко не полное, несмотря на свое заглавие. О Грановском — в отмеченных выше воспоминаниях *Анненкова, Панаева, Головачевой-Панаевой, Тургенева* и др.; монографии *Левшина "Грановский, опыт исторического синтеза"* (1902) и *Ветринского "Грановский и его время"* (1905), статьи *Виноградова* ("Русск. Мысль", 1892 г.), *Милюкова* (в двух его указанных выше книгах), *Мякотина* (в его сборнике "Из истории русского общества"), *Кареева "Историческое миросозерцание Грановского"*, *Виппера* (в книге "Две интеллигенции", 1912 г., а также в "Мире Божьем", 1905 г.), *Гершензона* (в книге "История молодой России"). — О Кавелине литература не менее богата: *"Собрание сочинений" Кавелина* издано в четырех томах (1900), переписка отчасти разбросана по журналам, отчасти собрана в книге *"Письма К. Д. Кавелина и И. С. Тургенева к А. И. Герцену"* (1907). В каждом курсе русской истории XIX века — разбор исторических теорий Кавелина; о нем же см. *Михайловский*, в "Собрании сочинений", т. I и III, в отмеченных выше монографиях *Барсукова, Колюпанова*, в книге *Неведенского "Катков и его время"* (1888 г.; книга, до сих пор не потерявшая значения для истории сороковых годов). "О славянофилах" — обширная литература; почти все сочинения их соединены в "собрания", начиная с *"Собрания сочинений" К. Аксакова*, т. I—III (1861—1880); его стихотворения в наиболее полном издании — под редакцией *Ляцкого* (1913). Монография о нем — *Венгерова "Передовой боец славянофильства"* (в "Очерках по истории русской литературы" и в III томе "Собрания сочинений"; здесь же и подробная библиография); ценные черты для характеристики К. Аксакова — в *"Былом и думах" Герцена, в "Воспоминаниях" Анненкова* и др. Сочинения "младшего славянофила", *И. Аксакова*, соединены в его *"Полном собрании сочинений"*, т. I—VII (1886), письма — в четырехтомном издании (1888—1896); стихотворения — в сборнике (1886); вообще о семье Аксаковых — *"Дневник В. С. Аксаковой"* (1913). Монографии об И. Аксакове до сих пор не имеется. *"Сочинения И. Киреевского"*, т. I—II (1861) переизданы с присоединением писем и дополнениями в 1911 г. под редакцией *Гершензона;* ему же принадлежит и статья об И. Киреевском в книге *"Исторические записки"* (1910). Биографический очерк еще

---

[1] Избранные труды Петра Чаадаева, опубликованные под редакцией П. Гагарина *(фр.)*.

[2] Развитие революционных идей в России *(фр.)*.

в 1861 г. написан *Н. Елагиным* для собрания сочинений; он перепечатан и в издании 1911 г. *Чернышевский* в *"Очерках гоголевского периода"*, *Милюков* в *"Главных течениях русской исторической мысли"* говорят об исторических взглядах И. Киреевского; о нем же статья *Виноградова "И. Киреевский и начало московского славянофильства"* ("Вопр. филос. и психол.", 1891) и монография *Лясковского "Братья Киреевские"* (1899). О Петре Киреевском — статья в книге *Гершензона "Образы прошлого"* (1911). — В десяти томах собраны *"Сочинения" Ю. Самарина* (1876—1900); литература о нем — в книгах о славянофильстве вообще, о которых ниже. — *"Полное собрание сочинений Хомякова"*, т. I—VIII (1900) заключает в себе его статьи, стихотворения, письма; кроме ряда статей ему посвящены работы: *Завитневич, "Хомяков, как богослов"* (1905) и *Бердяев, "А. С. Хомяков"* (1912). Последняя книжка — не столько историческая монография, сколько очерк на тему о судьбах славянофильства. О славянофильстве вообще кроме полемической литературы современников см. *Пыпин, "История русской этнографии"*, т. I--IV и его же *"Характеристики литературных мнений от 20-х до 50-х годов"* (значительно устарели), *Орест Миллер, "Учение первоначальных славянофилов"* ("Русск. Мысль", 1880 г.), *Колюпанов, "Очерк философской системы славянофилов"* ("Русск. Обозр.", 1894 г.), *Градовский, "Первые славянофилы"* ("Собр. соч.", т. VI), *Коялович, "История русского самосознания"* (1884), *Максимович, "Учение первых славянофилов"* (1907), *Бродский, "Ранние славянофилы"* (1911). Особенное значение имели в свое время статьи *Вл. Соловьева "Национальный вопрос в России"* ("Собр. соч.", т. V), написанные в эпоху борьбы с эпигонами славянофильства; см. и другие его статьи (т. IV и др.).

XII. Герцен

Женевское десятитомное собрание сочинений Герцена в семидесятых годах было далеко не полным; семитомное петербургское издание 1905 г. не только не полно, но еще и искажено цензурой; впрочем, седьмой том этого издания (переписка Герцена с Н. А. Захарьиной) сохраняет свое значение. *"Полное собрание сочинений и писем А. П. Герцена"* под редакцией *Лемке*, начатое в 1915 г., еще не окончено изданием (к 1920 г. вышло двенадцать больших томов, доведенных до последнего десятилетия жизни Герцена); оно является настольным для всякого, изучающего Герцена. Неудовлетворительная монография *Ветринского "Герцен"* (1908) имеет в приложении довольно полную (хотя и со многими промахами) библиографию литературы о Герцене. Популярный очерк *Богучарского "А. И. Герцен"* (1912) и книга *Батуринского "Герцен, его друзья и знакомые"* (1904) — еще менее удовлетворяют задачам монографии, так что "книги о Герцене" у нас еще нет. Воспоминания о Герцене — многочисленны; основными являются: *Т. Пассек, "Из дальних лет"* т. I—III (1878), *Огарева-Тучкова, "Воспоминания"* (1903), *отрывки из воспоминаний "М. К. Рейхель и письма к ней А. И. Герцена"* (1909), *Meysenbug. "Aus den Memoiren einer Idealistin"*[1] (1876), а также указанные выше воспоминания *Анненкова, Головачевой-Панаевой* и др. Ряд материалов о Герцене — в исторических журналах после 1905 г.; особенно *Былое* (см. указатель к этому журналу). В сборнике *"Русские Пропилеи"*, т. IV, под редакцией *Гершензона* — архив Огарева, столь тесно связанного с Герценом; библиография по Огареву — *"Известия II Отд. Имп. Акад. Наук"*, 1907 г. — Ряд отдельных статей

[1] *Мейзенбуг.* "Из воспоминаний одной идеалистки" *(нем.).*

о Герцене начинается *Белинским*, становится обильным в шестидесятых годах на столбцах реакционной прессы, глохнет в семидесятых—восьмидесятых годах; историческое изучение начинается с девяностых годов — начинается полоса воспоминаний, архивных работ, статей и т. п. Из последних отметим: *Милюков, "Любовь у идеалистов тридцатых годов"* (впоследствии в его сборнике *"Очерки из истории русской интеллигенции"), Страхов, "Борьба с Западом"*, т. I (собраны статьи еще 1870 г.), *В. Смирнов (Е. Соловьев), "Жизнь и деятельность А. И. Герцена"* (1897) и др. В девятисотых годах литература становится обильной и более ценной; сохраняют свое значение статьи *Булгакова "Душевная драма Герцена"* (см. его сборник "От марксизма к идеализму", 1904 г.), статьи *Гершензона* об Огареве (в сборнике "Образы прошлого") и брошюра его же *"Социально-политические взгляды Герцена"* (1906), книжка *Овсянико-Куликовского "А. И. Герцен"* (1908); отрицательное, но характерное явление — главы о Герцене в монографии *И. Иванова "И. С. Тургенев"* (1913). Марксистская оценка Герцена — в статье *Плеханова "А. И. Герцен"* (в "Ист. русск. лит. XIX в." изд-ва "Мир"). — В книге *Иванова-Разумника "О смысле жизни"* (1908) и в статьях его же *"Драмы Герцена"* ("Русск. Бог.", 1912), *"Три письма Герцена"* ("Соврем.", 1912) и др. — развитие взглядов, высказанных о Герцене в настоящей книге; см. также статьи *"Марксистская критика"* (в сборнике "Литература и общественность", 2-е изд., 1912) и *"Благоразумные и безумные"* (в сборнике "Год Революции", 1918). Почти все эти статьи собраны в книге *"А. И. Герцен"* (1919).

XIII. Шестидесятые годы

Нет другого десятилетия в истории русской общественности, о котором литература была бы так богата, как о шестидесятых годах. Бурное кипение общественной мысли ярко проявляется в письмах и сочинениях современников, уже отмеченных нами выше в письмах *Тургенева, И. Аксакова, Кавелина, Самарина* (см. также вторые тома собраний сочинений двух последних), в дневнике *Никитенко*, в *"Былом и думах" Герцена*. Совершенно необходимо тщательное изучение журналистики этого десятилетия, особенно *"Колокола"* (1857—1866 гг.), *"Современника"* и *"Русского Слова"*. В литературе о журналистике шестидесятых годов см. книги: *И. Иванов, "История русской критики", Лемке, "Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX ст."* (1904), *Лемке, "Эпоха цензурных реформ"* (1904), *Богучарский, "Из прошлого русского общества"* (1904) и др. Общая характеристика шестидесятых годов — в известной книге *Джаншиева "Эпоха великих реформ"*, выдержавшей более десятка изданий, в популярных очерках *Котляревского "Канун освобождения"* (1915); см. также *Лемке, "Очерки общественного движения шестидесятых годов"* (1907). Много ценного материала в собраниях сочинений *Шелгунова* и *Щапова*. "Официозную" точку зрения найдем в книге *Татищева "Имп. Александр II, его жизнь и царствование"*, т. I—II (1902), материалы по освобождению крестьян — в объемистых томах *Скребицкого "Крестьянское дело в царствование Алексадра II"*, т. I—IV (издано в Бонне, 1868), популярный обзор всей эпохи — в сборном шеститомном издании Сытина *"Великая реформа"* (1911). — Среди воспоминаний о шестидесятых годах отметим: *Л. Пантелеев, "Из воспоминаний прошлого"*, т. I—II (1907), *Пыпин, "Мои заметки"* (1910), отдельные главы в *"Записках революционера" Кропоткина* (1906), *"Литературных воспоминаниях" Михайловского* (1901), в различных "Воспоминаниях" *Белоголового* (1897), *Головина* (1908), *Григоровича* (1896), *Бунакова* (1909), *Водовозовой* (1911), *кн. Мещерского* (1897), *Шел-*

гунова (Собр. соч., т. II) и др. О революционном движении, и в частности о "Земле и Воле" — в указанной выше книге Пантелеева, в *Полном собрании сочинений и писем А. И. Герцена, ред. Лемке* (т. XV); известная книга *Туна* очень устарела, даже в переработке *Шишко;* см. еще *Лемке, "Политические процессы"* (1907) и *Богучарский, "Материалы для истории революционного движения в России в шестидесятых годах"* (1906). — Из отдельных деятелей эпохи, кроме тех, которым ниже посвящены особые главы, следует отметить Каткова и указанную о нем выше книгу *Неведенского* (см. гл. XI). Статьи *Пирогова,* в том числе и его *"Вопросы жизни",* собраны в двухтомном собрании его сочинений (1887); статьи *Антоновича* не были еще собраны, о нем — в указанных выше книгах о русской критике *И. Иванова* и *Волынского,* а также в статье "Большой энциклопедии" (ред. Южакова). Характерная для эпохи книга *Берви-Флоровского "Азбука социальных наук",* уничтоженная цензурой в 1871 г., была переиздана в трех томах за границей в 1874 г. Сочинения *М. Михайлова* были изданы в трех томах (1890); его *"Записки"* появились в "Русск. Богатстве" и "Русск. Старине" (1906); о нем самом — см. в указанных выше книгах *Лемке* и *Шелгунова.* — Ограничиваемся здесь указанием наиболее общей литературы об эпохе шестидесятых годов, так как значительно большая ее часть указана нами ниже в четырех последующих главах. Здесь укажем только на главную литературу об *Островском* (о котором у нас идет речь в XV главе). Полное собрание сочинений в двенадцати томах (1904—1909); при них же воспоминания об Островском *Максимова;* еще письма и воспоминания *Невежина* и *Кашина* в "Ежегодн. Имп. Театров", 1909—1910 гг. Последнему принадлежат и *"Этюды об Островском",* т. I—II (1912—1913). Основные статьи об Островском — *Добролюбова* (см. в тексте гл. XV) и *Ап. Григорьева* (Сочин., 1915 г., вып. IX и XI); см. также *Чернышевский* (Собр. соч., т. I и III); спор об Островском и о "бытовом театре" — в журналистике 1912—1915 гг. Дельная монография об Островском — *Patouillet "Ostrowski et son théâtre de moeurs russes"*[1] (Paris, 1912). — Ап. Григорьев, талантливейший после Белинского критик, главный истолкователь Островского, не входит в основное русло истории русской общественной мысли XIX в.; укажем здесь лишь вкратце, что Собрания сочинений его до сих пор не пошли дальше первого тома в двух изданиях (1876 и 1918 г.); четырнадцатью разрозненными выпусками кое-что вышло в 1915—1916 гг.; *"Стихотворения"* под редакцией *А. Блока* (1915). О нем см. в *"Истории русской критики" И. Иванова; Волынский "Русские критики";* том *"Материалов" В. Княжнина* (1918) и вступительные статьи в томе Сочинений изд. 1918 г. См. также интересную заметку *Достоевского* (в "Эпохе" 1864 г.), не вошедшую в собрание его сочинений, хотя и перепечатанную в "Воспоминаниях" Страхова (в первом томе издания Сочинений Достоевского 1883 г.).

XIV. Чернышевский

Полное собрание сочинений Чернышевского (1906) в десяти томах является, действительно, и полным, и тщательно собранным. Письма его соединены еще далеко не все, но и тут сделано уже кое-что: его письма из ссылки собраны в трех томах *"Чернышевский в Сибири"* (1912—1913); остальные не слишком многочисленные письма разбросаны по журналам "Былое" (1906), "Вестн. Европы" (1911), "Русская

---

[1] *Патруль.* "Островский и отражение нравов русских в театре" *(фр.).*

Мысль" (1911). — Монографий о Чернышевском — несколько, но ни одна из них не является исчерпывающей. Книга *Плеханова "Чернышевский"* (1910) во второй своей наиболее интересной половине посвящена рассмотрению политико-экономических взглядов Чернышевского, другие отделы разобраны менее подробно и значительно слабее; жизнь Чернышевского в этой книге совсем не затронута. Пробел этот слегка восполнен в книге *Стеклова "Чернышевский, его жизнь и деятельность"* (1909), более популярной и еще более публицистической. Обе эти книги являются отражением "марксистского взгляда"; "народническое" течение отразилось в монографии *Антонова "Чернышевский"* (1910), которая значительно серьезнее, но ограничивает себя изучением лишь философских, экономических и социально-политических взглядов Чернышевского. Начало подробного изучения деятельности Чернышевского положено в ряде статей *Ляцкого: "Чернышевский в годы учения", "Чернышевский и Фурье", "Чернышевский и учителя его мысли", "Чернышевский в редакции "Современника"* и др. ("Соврем. Мир", 1908—1912 гг.). Воспоминаний о Чернышевском не так много, как можно было бы ожидать: в указанных выше воспоминаниях *Шелгунова, Михайловского, Пыпина, Пантелеева,* также *Короленко, "Воспоминания о Чернышевском"* ("Русск. Бог.", 1904—1905 гг.), *Федоров, "Чернышевский"* (1905), *Гольцев, "Из воспоминаний и переписки"* ("Русск. Мысль", 1903 г.), *Кокосов, "К воспоминаниям о Чернышевском"* ("Русск. Бог.", 1905 г.), *Антонович, "Материалы для биографии Чернышевского"* ("Минувш. годы", 1908 г.). "Дело" Чернышевского и суд над ним подробно изложены в книге *Лемке "Политические процессы"* (1907); см. также "Былое" 1919 г., № 14. — Еще до ареста Чернышевского появился ряд статей о нем, но это большею частью были только "полемические материалы"; позднее — обширна литература о романе "Что делать?", почти сплошь не заслуживающая быть упомянутой. Много ссылок, цитат и упоминаний о Чернышевском рассеяно в статьях *Писарева "Мыслящий пролетариат"* (о романе "Что делать?"), *"Разрушение эстетики", "Схоластика XIX века".* В очерках *Лаврова "Народники-пропагандисты"* (1907) первая глава посвящена истории революционного движения шестидесятых годов и Чернышевскому; ряд отзывов о Чернышевском имеется в статьях *Михайловского* (Собр. соч., II, 551—553; III, 755—761; VI, 860—865). В статьях этих имя Чернышевского не упоминается по цензурным условиям; эти же условия были причиной почти полного отсутствия статей о Чернышевском до конца его жизни — до конца восьмидесятых годов. С девяностых годов начинается изучение Чернышевского в ряде статей и книг: *Волынский, "Русские критики"* (1896), *И. Иванов, "История русской критики"* (1900), *Головин, "Русский роман и русское общество"* (1897), *Протопопов, "Этика и эстетика"* и *Умная книга"* ("Русск. Мысль", 1893 г.), *Вл. Соловьев, "Первый шаг в положительной эстетике"* (Собр. соч., т. VII), *Андреевич, "Опыт философии русской литературы"* (1905), *Русанов, "Социалисты Запада и России"* (1908), *Овсянико-Куликовский, "История русской интеллигенции"* (1906) и др. Ряд статей *Плеханова* собран в переработанном виде в указанной выше его монографии; кроме того, в других его статьях характеристики различных взглядов Чернышевского см. сборники статей *"За двадцать лет"* (1905), *"Критика наших критиков"* (1906), *"От обороны к нападению"* (1909). Ошибки некоторых из этих взглядов указаны в статье *Иванова-Разумника "Марксистская критика"* (1909).

XV. Добролюбов

"Первое полное собрание сочинений" Добролюбова, под ред. *Лемке* вышло в четырех томах в 1911 г.; письма не собраны; отрывки из дневника напечатаны в *"Юбилейном сборнике Литературного фонда"* (1910) и в статьях *Аничкова* ("Соврем. Мир" и "Современ.", 1911 г.). Крайне немногочисленны и воспоминания о нем; главнейшие — в очерках *Головачевой-Панаевой "Русские писатели и артисты"* (1890), *Антоновича "Из воспоминаний о Добролюбове"* ("Журн. для всех", 1902 г.), *Пыпина "Мои заметки"* (1910), *Златовратского* (в указанном выше сборнике Литературного фонда). Основным материалом являются собранные *Чернышевским "Материалы для биографии Добролюбова"* (1890). Монографии о Добролюбове нет; ее заменяет подробный очерк *Лемке "Добролюбов"* в первом томе указанного выше первого полного собрания сочинений. Статей о Добролюбове очень мало; наиболее значительные — в общих работах по истории русской критики *И. Иванова, Волынского,* в отмеченных выше (гл. XIII) очерках *Котляревского;* см. также *Богучарский, "Из прошлого русского общества"* (1904), популярный очерк *Веры Засулич "Писарев и Добролюбов"* (в ее Соч., т. II). Педагогическим взглядам Добролюбова посвящены статьи *Каптерева, Коллонтай* ("Образование", 1908 г.), *Штрайха* ("Русск. Школа", 1911 г.); социально-политическим взглядам — статья *Стеклова* ("Современ.", 1911 г.), значению Добролюбова в истории народничества — статья *Шишко (П. Батин) "Экскурсия в малообследованную и таинственную область"* ("Русск. Бог.", 1899 г.). — Из более ранних статей необходимо отметить *Писарева "Мотивы русской драмы"* (Собр. соч., т. III) и *Зайцева "Белинский и Добролюбов"* ("Русск. Слово", 1864 г.), — статьи, очень характерные для эпохи шестидесятых годов. К этой же эпохе относится и одна из лучших критических статей *Достоевского, "Г.-бов и вопрос об искусстве"* ("Время", 1861 г.).

XVI. Писарев

Первое полное собрание сочинений Писарева подготовлено к печати *Лемке* (к 1920 г.). Из существующих до сих пор изданий библиографической редкостью является издание 1868—1870 гг. и неполным является *Полное собрание сочинений* в шести томах (1904 г., 4-е изд.); позднее издан дополнительный том не пропущенных цензурой статей (1907). Письма разбросаны по журналам, а в значительной части даже еще и не напечатаны; из журналов см. "Русск. Стар." (1900), "Русск. Обозр." (1893), "Литер. Вестн." (1901), а также брошюры: *Е. Соловьев, "Писарев"* (1894), *"О браке. Письма Писарева"* (1906). — Монографий о Писареве нет, очень немного и отдельных статей о нем. Кроме отдельных глав в не раз отмечавшихся выше книгах *Овсянико-Куликовского, И. Иванова* и *Волынского* и в общих историях литературы, на которые здесь мы не делаем ссылок (см. ниже гл. XXX), кроме также отмеченных выше воспоминаний *Шелгунова, Михайловского* и очерка *Веры Засулич* (в котором, между прочим, справедливо отмечена совершенная некритичность взглядов на Писарева в книге "История русской критики" И. Иванова, см. также *Тельшев, "Писарев перед судом учителя истории",* "Русск. Бог.", 1899 г.) — укажем еще на главу из книги *Плеханова* о Чернышевском *("Белинский, Чернышевский и Писарев"),* на статью *Протопопова "Писарев"* ("Русск. Бог.", 1895 г.), на статьи *Барро "Писарев"* и *"Писарев и Пушкин"* ("Новое Слово", 1894—1895 гг.) и его брошюру *"Забытое"* (1893). В книге *Лемке "Поли-*

тические процессы" (1907) рядом с "делами" Чернышевского и Михайлова излагается и *"Дело Писарева"*. Педагогические взгляды Писарева разбираются и критикуются в статьях *Е. Лозинского "Нигилистическая педагогия"* ("Русск. Школа", 1908 г.), *Эрна "Взгляд Писарева на воспитание и образование"* ("Вестн. Воспит.", 1896 г.), *Балталона "Педагогические взгляды Писарева"* ("Образов.", 1897 г.).

XVII. Нигилизм

Теоретической литературы о нигилизме — не так много, а объективной и беспристрастной из нее — совсем мало; зато крайне обширна полемическая литература, особенно в беллетристической форме. Роман Тургенева, вызвавший к жизни забытое слово, дал повод к появлению двух разноречивых статей — *Писарева "Реалисты"* (*"Нерешенный вопрос"*, см. его Собр. соч.) и *Антоновича, "Асмодей нашего времени"* ("Современник", 1862 г., № 3). С тех пор "нигилизм" в течение целого десятилетия был темой и ряда "тенденциозных" романов, и ряда критико-публицистических статей. Одним из наиболее типичных представителй зарождавшегося "нигилизма" был в публицистике *Варф. Зайцев,* статьи которого рассеяны в "Русском Слове" 1864—1865 гг.; о нем см. в воспоминаниях *Шелгунова:* (Соч., т. II). Но главная критическая роль принадлежала тогда Писареву. Роман *Клюшникова "Марево"* (1864) вызвал ядовитый разбор *Писарева "Сердитое бессилие"* и целый ряд политических заметок; роман *Чернышевского "Что делать?"* имел немало откликов, начиная со статьи того же *Писарева "Мыслящий пролетариат"* (1864); см. также злобный памфлет *Цитовича "Что делали в романе "Что делать?"* (1878), *Авдеев, "Наше общество в героях и героинях литературы"* (1874), *Пекарский, "Беллетристика Чернышевского"* ("Русск. Бог.", 1900 г.), *Соловьев-Андреевич, "Беллетристика Чернышевского"* ("Науч. Обозр.", 1899 г.). Ряд романов *Лескова "Некуда"* (1899), *"На ножах"* (1870), *"Соборяне"* (1872), более раннее *"Взбаламученное море" Писемского* (1863), а тажке и *"Обрыв" Гончарова* обрисовывали "нигилизм" в самых черных тонах (первый из них вызвал отповедь Писарева и всей "передовой публицистики" шестидесятых годов). Посредственные и совсем бездарные романы и повести *Всев. Крестовского "Панургово стадо"* и *"Две силы"* (1875), *Авенариуса "Современные идиллии"* (1865) и *"Поветрие"* (1867) и *Маркевича* (см. его Собр. соч.) столь же неудачно рисуют отрицательные стороны "нигилизма", как и прославляющий его, сильно нашумевший в свое время роман *Мордовцева "Знамения времени"* (1872, слабое подражание роману Чернышевского). См. также и другой его роман, *"Новые люди"* (1870). Ценны в бытовом отношении, но слабы художественно позднейшие повести *Степняка-Кравчинского* из жизни революционеров; имеют больше отношения к "нигилизму" и более ценны художественно роман *Слепцова "Трудное время"* и повесть *Помяловского "Молотов"*. Позднейшим отзвуком романов о "нигилизме" является произведение *Софии Ковалевской "Нигилистка"* (на шведском языке; русский перевод 1906 г.). Совершенно особняком стоит гениальный роман *Достоевского "Преступление и наказание"* (1866), в котором самая сущность "нигилизма" (отрицание объективных и субъективных ценностей) выявлена с поразительной силой и глубиной. В его же *"Бесах"* (1870) речь идет уже не столько о "нигилистах", сколько о "революционерах", хотя и в нем сущности "нигилизма" отведено немало места. Наконец, той же внутренней теме посвящены и высшие страницы Достоевского в *"Братьях Карамазовых":* главы "Черт" и "Легенда о Великом Инквизиторе". См. также о нигилизме в *"Заметках из записной книжки"* Достоевского (Собр.

соч., 1883 г., т. I, 370). О нигилизме Достоевский писал не только в романах: весь его журнал — сперва "Время" (1861—1863), а потом "Эпоха" (1864—1865) — был в значительной степени посвящен борьбе с "нигилизмом"; на это указывает, между прочим, и *Страхов* в своей биографии Достоевского при отмеченном выше Собрании сочинений последнего; см. там о нигилизме т. I, 234 и сл. Этому же Страхову принадлежат во "Времени" бледные статьи о нигилизме, а также и позднейшие *"Письма о нигилизме"* (1881), впоследствии собранные в его сборниках *"Борьба с Западом"*, т. II. См. также его книгу *"Из истории литературного нигилизма"* (1890). Такого же рода бледные и вялые суждения о нигилизме — в отмечавшихся выше книгах *Ореста Миллера* о Тургеневе и *Головина "Русский роман"*, статьи Цитовича и др., в том числе и известного в свое время *Дьякова-Незлобина "Кружковщина"* (изд. 2-е 1888 г.) со статьею: *"Нигилизм и литературное развитие"*; см. также курьезную книгу *М. Погодина "О модных у нас философских толках. Для наших нигилистов и нигилисток. Пять посланий"* (1875). — Целый ряд отзвуков о "нигилизме" — в очерках и сериях статей *Салтыкова* шестидесятых годов; ср. *Михайловский*, "Русск. Богат.", 1899 г., № 9. Из позднейших статей — см. *Франк, "Этика нигилизма"* (в сборнике "Вехи", 1908 г.). Наиболее верное понимание нигилизма — *Михайловский, "Идеализм, идолопоклонство и реализм"* (1873) и в целом ряде его заметок; блестящая характеристика — у *Герцена*, в его статьях второй половины шестидесятых годов.

XVIII. Семидесятые годы

Внешняя история семидесятых годов — история революционного течения, история "Земли и Воли"; см. известную книгу *Туна*, под редакцией и с дополнениями *Шишко*, а также *Шишко, "К характеристике движения начала семидесятых годов"* ("Русск. Бог.", 1906 г.), *П. Лавров, "Народники-пропагандисты 1873—1878 годов"* (Спб., 1907 г.), *Богучарский, "Из истории политической борьбы 70—80-х годов"* (1912), *"Революционная журналистика семидесятых годов"* сборник под редакцией *Богучарского* (1906), *Синегуб, "Воспоминания чайковца"* ("Русск. Мысль", 1907 г.), *Серебряков, "Очерк по истории Земли и Воли"* (1906), *Аптекман, "Земля и Воля семидесятых годов"* (1907) и др. Разнообразные идейные течения семидесятых годов, тесно связанные с революционным движением, отразились в подцензурной и бесцензурной журналистике этой эпохи. О Лаврове и Михайловском см. следующие главы; здесь укажем на особняком стоявших, но тесно связанных с эпохой семидесятых годов — Бакунина и Кропоткина. *Собрание сочинений Бакунина*, далеко не полное, вышло в двух томах (1906); отдельно вышли *"Кнуто-германская империя и социальная революция"* (1907), *"Речи и воззвания"* (1906); громадное большинство его работ до сих пор не собрано. *"Письмо к Герцену и Огареву"* (1906) и *"Письмо к Вырубову"* ("Вестн. Евр.", 1913) тоже составляют лишь ничтожную часть его переписки, не собранной и не изданной. Архивный материал начал разрабатывать *Корнилов — "Молодые годы М. Бакунина"* (1915). О Бакунине как идеологе анархизма — в общих работах по этому вопросу *Ценкера, Эльцбахера* и др. См. также *Кропоткин "Записки революционера"* (Спб., 1906 г.). Сочинения последнего изданы в разрозненных изданиях; кроме указанных выше "Записок" наиболее существенны *"Речи бунтовщика"*, *"Завоевание хлеба"*, *"Взаимопомощь как фактор эволюции"*, *"Земледелие, промышленность и ремесла"* — все переизданы в России в 1906 г. — Подцензурная журналистика семидесятых годов имела своими центрами социалистические "Отечественные Записки",

радикальное "Дело", реакционный "Русский Вестник", либеральный "Вестник Европы" (о нем, так же как и о "Неделе", — см. ниже в главе о восьмидесятых годах, там же см. и литературу о Салтыкове). Статьи народников-социалистов собраны в *Сочинениях Елисеева* (т. I, 1894 г., уничтожен цензурой; в нем — подробная библиография), *Собрании сочинений Кривенко*, т. I—II (1910); статьи *Демерта* не собраны; первый марксист-социалист *Зибер — Собрание сочинений*, т. I—II (1900). Рассеяны в "Деле" статьи радикала-революционера *Ткачева "Люди будущего и герои мещанства"* (1868), *"Разбитые иллюзии"* (1868), *"Недодуманные думы"*, *"Недоконченные люди"*, *"Неподкрашенная старина"* (1872), *"Тенденциозный роман"* (1873), *"Идеалист мещанства"* (1877), *"Уравновешенные души"* (1877), *"Мужик в салонах русской беллетристики"* (1879), *"Гнилые корни"* (1880) и мн. др.; см. также его женевскую брошюру *"Анархия мысли"* (1881) и его журнал "Набат". *Сочинения* главного редактора "Русского Слова" и "Дела" *Благосветлова* изданы в 1882 г. Характерен для эпохи *Щапов — Сочинения*, т. I—III (1908). Реакционная публицистика "Русского Вестника" и "Московских Ведомостей" собрана в двадцати пяти томах "передовых статей" *Каткова* (1897); глубокий "идеологический реакционер" *Леонтьев — Собрание сочинений*, т. I—IX (1914); о нем большая литература — см. сборник *"Памяти К. Леонтьева"* (1911), там же и подробная библиография. Очень характерны и произведения редактора пресловутого "Гражданина" *кн. В. Мещерского: "Очерки нынешней общественной жизни России"*, т. I—II (1870), *"Речи консерватора"*, т. I—II (1876), *"В улику времени"* (1879) и *"Мои воспоминания"*, т. II (1898). Кроме последней книги из воспоминаний об эпохе семидесятых годов особенно интересны *"Воспоминания Дебагорий-Мокреевича"* (1906), *"Из воспоминания" Засодимского*, воспоминания *Михайловского* (Собр. соч., т. VII). Богатый материал — в исторических журналах, особенно в "Былом" 1906—1907 и 1917—1919 гг.

XIX. Лавров

Написанное Лавровым в течение почти полувековой литературной деятельности должно занять десятки томов; многое наиболее существенное соединено в его *Собрании сочинений* изд-ва "Колос" (1918), разделенном на восемь серий и пятьдесят выпусков. Сюда вошло, между прочим: *"Три беседы о современном значении философии"* (1860), *"Антропологическая точка зрения в философии"* (1862), *"Формула прогресса Михайловского"* (1870), *"Социологи-позитивисты"* (1872), *"О методе в социологии"* (1874) и целый ряд других сравнительно небольших статей по истории культуры, по социологии, психологии, философии, истории. Отдельно изданы и частью переизданы: *"Личность"* (1860), *"Исторические письма"* (1870), *"Опыт истории мысли"*, ч. I (1875); ср. *"Важнейшие моменты в истории мысли"* (1903) и *"Опыт истории мысли нового времени"* (Женева, 1894—1898 г.), *"Современные учения о нравственности"* (1903), *"Задачи понимания истории"* (1898 г., под псевд. *С. С. Арнольди*), *"Народники-пропагандисты 1873—1878 гг."* (1907) и некот. друг. См. также *"Парижская коммуна"* (1919), *"Из истории социальных учений"* (1919), *"Очерки по истории Интернационала"* (1919). Остаются непереизданными — неоконченный обширный *"Очерк истории физико-математических наук"* ("Морской Сборник", 1865—1866 гг.) и ряд журнальных и особенно газетных статей (см. сборник "Русские Ведомости", 1863—1913 гг., II, 99—101). Библиография (неполная) работ Лаврова дана в сборнике *"Памяти Лаврова"* (Женева, 1900 г.), более полная — в работе *Колубовского "Материалы для истории философии в России"* ("Вопр. филос. и психолог.", 1898 г.). Письма Лаврова не изданы, за

исключением небольшой пачки начала семидесятых годов ("Голос минувшего", 1916 г.), см. также статью *М. Ковалевского "За рубежом"* ("Вестн. Евр.", 1914 г.) и еще несколько отдельных писем. Монография о Лаврове написана *П. Витязевым (Ф. Сиденко)*. — Литература о Лаврове до 1905 г. очень скудна по причинам цензурным; в шестидесятых годах, до его эмиграции, нашумела полемика с ним Чернышевского, Антоновича и Писарева по поводу "Трех бесед о современном значении философии" и книги "Личность" в частности и "антропологизма" Лаврова вообще; см. *Чернышевский, "Антропологический принцип в философии"* (1860), *Писарев, "Схоластика XIX века"* (1861) и *Антонович, "Два типа современных философов"* ("Современ.", 1861 г.). Ответ Лаврова — *"Моим критикам"* ("Русск. Слово", 1861 г.; перепечатано в вып. II серии I "Собрания сочинений Лаврова"); ср. в книге *Волынского "Русские критики"*. Об "Исторических письмах" — см. *Шелгунов, "Историческая сила критической личности"* (Собр. соч., т. II), об "Опыте истории мысли" — *Ткачев, "Роль мысли в истории"* ("Дело", 1875 г.), о "Задачах понимании истории" — статья под таким же заглавием *Шишко* (*П. Батина.* "Русск. Бог.", 1898 г.) и *Кареева* ("Вопр. филос. и психол.", 1898 г.). Вообще о социологических взглядах Лаврова — см. *Кареев, "Теория личности"* (1907), а также в *"Основных вопросах философии истории"* (1897), *Южаков, "Социологические этюды"* (1896), *Лесевич, "Опыт критического исследования основоначал позитивной философии"* (1877), *В. Чернов, "Философские и социологические этюды"* (1907), *Б. Камков, "Историко-философские воззрения Лаврова"* (1917), *Гизетти, "Историко-социологические воззрения Лаврова"* (сборник "Вопросы обществоведения", 1911 г.), *Н. Русанов, "Лавров"* ("Былое", 1907 г. и "Русск. Бог.", 1910 г.; также в книге *"Социалисты Запада и России"*, 1908 г.); *Tcheskis, "La philosophie sociale de Lavroff*[1] (Paris, 1913). Из воспоминаний о Лаврове отметим: *Лесевич* (в сборнике "На славном посту", 1900 г.), указанный выше сборник *"Памяти Лаврова", Штакеншнейдер, "Лавров"* ("Голос минувш.", 1915), *П. Витязев, "Лавров в воспоминаниях современников"* ("Голос минувш.", 1915 г.), *Г. Лопатин, "К рассказам о Лаврове"* ("Голос минувш.", 1916 г.), *Бооль, "Воспоминания педагога"* ("Русск. Стар.", 1904 г.), *Фирсов, "Воспоминания о Лаврове"* ("Истор. Вестн.", 1907 г.). См. также *"Лавров о самом себе"* ("Вестн. Евр.", 1910 г.). Ряд разнообразных статей о Лаврове — в сборнике к двадцатилетию со дня его смерти (изд-ва "Колос", 1920).

XX. Михайловский

Собрание сочинений Михайловского в десяти больших томах заключает в себе почти все литературное его наследство; материал невышедшего тома IX-го заключается в двух томах отдельно изданных *"Последних сочинений"* (1905). Предположенный и пока неосуществленный том XI должен заключать в себе все остальные доселе несобранные или неизвестные сочинения Михайловского. В томе X (1913) впервые собраны, хотя и с цензурными купюрами, некоторые "нелегальные" статьи Михайловского: его *"Политические письма социалиста"* (1878), *"Лисий хвост и волчий рот"* (1880) и др.; там же — характерные два письма его к Лаврову (1873); "Письмо Исполнительного Комитета Народной Воли к имп. Александру III" после 1 марта 1881 г., в составлении которого принимал значительное участие Михайловский, напеча-

[1] *Ческис.* "Социальная философия Лаврова" *(фр.)*.

тано в "Былом" (1906 г., № 3). Письма Михайловского не собраны; см., однако, сборник *"Памяти Гольцева"* (1910) и книгу *"Архив Гольцева"* (1914). Часть писем Михайловского разбросана в разных *"Воспоминаниях"* о нем см. *Якубовича* ("Русск. Бог.", 1910 г.), *Русанова* ("Былое", 1907 г.), *Летковой* ("Русск. Бог.", 1914 г.), *Иванчина—Писарева, Николенко-Гильченко* ("Заветы", 1914 г.) и др. Монографии о Михайловском нет; книга *Колосова "Очерки мировоззрения Михайловского"* (1912) есть лишь сборник статей о нем. Литература о Михайловском, главным образом полемическая, очень обширна; библиография ее — в X томе Собрания сочинений. Одни курьезные статьи и заметки *Буренина* — сперва в "Спб. Ведомостях" (1872), а потом в "Новом Времени" (1878—1904) — могли бы составить целый том. К восьмидесятым годам относится *"Письмо к Михайловскому" Яковенко* ("Сев. Вестн.", 1886 г.; ответ Михайловского — "Собр. соч.", VI, 458—492) и поверхностные статьи *Слонимского "О теориях прогресса"* и *"Мнимая социология"* ("Вестн. Евр.", 1889 г.; ответ Михайловского — Собр. соч., X, 97—186). Девяностые годы дают обширнейшую "марксистскую" литературу о Михайловском, начиная с книг *Бельтова-Плеханова "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю"* (1895) и *Струве "Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России"* (1894). Много места уделено Михайловскому и в позднейших работах тех же авторов: *Плеханов, "Критика наших критиков"* (1906), *Струве, "На разные темы"* (1902). Дальнейшая марксистская критика — статьи и книги *Ильина-Ленина "Экономические статьи и этюды"* (1899), *Филиппов, "Философия действительности"*, т. II (1897); см. также целый ряд его статей в "Научном Обозрении" конца девяностых годов, *Санин, "Народничество в прошлом и настоящем"* ("Научн. Обозр.", 1898 г.), неприличная по тону статья *Потресова "Современная весталка"* ("Заря", 1901 г.), сравнительно объективная книга *Ранского "Социология Михайловского"* (1901), *Рязанова "Две правды"* (1906) и др. Бесконечное количество полемического материала рассеяно в марксистских журналах 1897—1901 гг. ("Новое Слово", "Начало", "Жизнь"). Серьезное изучение социологических взглядов Михайловского — в указанных выше, в библиографии о Лаврове, книгах и статьях *Лаврова, Лесевича, Кареева, Южакова, Русанова, Чернова* и др. Поворот марксизма к серьезному изучению Михайловского — книга *Бердяева-Струве "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии"* (1901); см. о ней ниже в гл. XXVII. См. также *Бердяев, "Sub specie aeternitatis"*[1] (1907) и *Личков, "Субъективизм и субъективный метод"* (сборн. "Вопросы обществоведения", 1908 г.). Из позднейшей "народнической" литературы — см. сборник *"На славном посту"* (1900), статьи и книги *Лункевича "Михайловский"* ("Русск. Бог.", 1905 г.), *Красносельского "Мировоззрение гуманиста нашего времени"* (1900) и его же дополнительные статьи в "Русск. Бог." (1905—1907), *Гизетти, "Индивидуализм и общественность в мировоззрении Михайловского"* ("Заветы", 1914 г.) и особенно *Чернова "Где ключ к пониманию Михайловского"* ("Заветы", 1913 г.; см. также его *"Социалистические этюды"*, 1908, и *"Михайловский как этический мыслитель"*, "Заветы", 1914 г.). Развитие взглядов, заключающихся в настоящей главе, — статьи *Иванова-Разумника "Михайловский"* (1904), *"Герцен и Михайловский"* (1905), *"Марксистская критика"* (1909) собраны в книге *"Литература и общественность"* (1910). См. его же: *"Михайловский и интеллигенция"* ("Верная Мысль", 1914 г., 29 янв.).

---

[1] С точки зрения вечности *(лат.)*.

XXI. Толстой и Достоевский

Из всех писателей XIX в. — о Льве Толстом наибольшая литература русская, а быть может, и мировая. См. *Битовт, "Толстой в литературе и искусстве. Библиографический указатель русской и иностранной литературы"* (1903). Библиография произведений Толстого — см. под таким заглавием брошюру *Боднарского* (1910). Позднейшие дополнения — *"Библиографический ежегодник"* (1912—1915), *"Библиографический сборник"* (1916), *"Толстовский ежегодник"* (1912—1914). Наиболее полное *Собрание сочинений* — изд. Сытина в двадцати томах (1913); полное издание *"Воскресенья"* — 1918 г.; *"Соединение, перевод и исследование четвероевангелия"* издано в России в 1907 г.; "нецензурные" публицистические, философские и религиозные статьи вышли за границей в десяти томах (Christchurch, 1901), а позднее издавались в России в десятках дешевых изданий миллионами экземпляров в 1906—1907 гг. и после 1917 г., но до сих пор не собраны все вместе в одном полном издании. Письма Толстого — далеко не все, но в значительной части — собраны в ряде томов: разрозненные *"Письма Толстого"*, т. I—III (1910—1912) под редакцией Сергеенко и Грузинского, *"Письма Толстого к жене"* (1913), *"Переписка Толстого с гр. А. А. Толстой"* (1911; первый том "Толстовского Музея"), *"Переписка Толстого с Н. Н. Страховым"* (1914; второй том "Толстовского Музея"), *"Письма Толстого к Черткову и Бирюкову"* ("Толстовский ежегодник" 1913 г.; см. также 1912 и 1914 гг.); ряд писем Толстого в ценной фактами, но слабой по выполнению *"Биографии" Бирюкова*, т. I—II (1906—1908). Обширные *"Дневники"* Толстого опубликованы лишь в незначительной части — за 1895—1899 гг. (1916) и за 1848—1850 гг. Очень наивные "воспоминания" о Толстом, но с интересными фактами — в "дневниках" двух последних секретарей Толстого, *Гусева "Два года с Толстым"* (1912) и *Булгакова "Лев Толстой в последний год его жизни"* (дополненное изд. 1918 г.). Вообще же воспоминаний о Толстом — десятки томов; наиболее существенные — *Берс, "Воспоминания о Толстом"*, *Фет, "Мои воспоминания"* (1892), *Зябрев, "Воспоминания о Толстом"* ("Ежемесячн. Журн.", 1915 г.), *Кони, "На жизненном пути"*, т. II (1912), *Сергиенко, "Как живет и работает Л. Толстой"* (1898), *Давыдов, "Л. Н. Толстой"* (1914), *Тенеромо, "Воспоминания о Толстом и его письма"* (1906) и др. Совершенно исключительное значение при крайней субъективности имеют, несомненно, многотомные *"Воспоминания" гр. С. А. Толстой* (отрывки уже были в печати). Критическая литература о Толстом началась еще со статей *Чернышевского* о "Детстве и отрочестве" и "Севастопольских рассказах"; крайне слабы статьи о Толстом *Писарева*, особенно о "Войне и мире" (*"Старое барство"*. Собр. соч., т. VI); сравнительно с ними выдаются статьи *Страхова*, собранные в сборнике *"Критические статьи"* (1890). Еще более замечательными для своего времени были статьи *Михайловского* в *"Записках профана"* (1875—1876) и известные отзывы *Достоевского* об "Анне Карениной" в *"Дневнике писателя"* (1877). См. также *К. Леонтьев, "О романах Л. Толстого. Анализ, стиль и веяние"* (Собр. соч., т. VIII и отд. изд. 1911 г.). Из позднейших разборов очень ценно двухтомное исследование *Мережковского "Толстой и Достоевский"* (1902); из книг и статей — *Шестов, "Разрушающий и созидающий миры"* ("Русск. Мысль", 1909 г.) и его же книга *"Добро в учении Толстого и Ницше"* (1900); *Андрей Белый "Трагедия творчества"* (1911), *Вяч. Иванов "Толстой и культура"* (сборник "Борозды и межи", 1916 г.), сборник статей *"Религия Толстого"* (1911). Развитие и углубление взглядов настоящей главы — см. книгу: *Иванов-Разумник, "Лев Толстой"* (1912).

О Достоевском литература значительно менее обильна; подробный перечень ее по 1903 г. — *"Библиографический указатель сочинений и произведений искусства, относящихся к жизни и деятельности Ф. М. Достоевского", 1846—1903, составила А. Достоевская"* (1906). Из Собраний сочинений лучшее — седьмое, в 14 томах (1906), и наиболее полное восьмое, в 21 томе (1912). Письма не собраны; часть их — в первом томе первого Полного собрания сочинений (1883), часть разбросана по сборникам и журналам, часть — в различных воспоминаниях — *Страхова, О. Миллера* и др. (см. указанный т. I, изд. 1883 г.). Из воспоминаний, кроме указанных выше, см. *бар. Врангель, "Воспоминания о Достоевском в Сибири"* (1912), *Ахшарумов, "Воспоминания петрашевца"* (см. вообще литературу о петрашевцах, сборник *"Петрашевцы"*, 1907 г.), *А. Милюков, "Воспоминания о Достоевском"* ("Русск. Ст.", 1881 г.) и "хрестоматийный" сборник *Ветринского "Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках"* (1912). Обширная монография о Достоевском *Волжского* напечатана лишь в отрывках. Наиболее ценный анализ творчества Достоевского — в указанной выше двухтомной работе *Мережковского "Толстой и Достоевский"* (1902). Из современной Достоевскому критической литературы начало отзывам положил *Белинский* (о "Бедных людях"), не сумевший, однако, предугадать будущего Достоевского по характерной для него "Хозяйке". Статья *Добролюбова "Забитые люди"* кое-что верно оценила в "Униженных и оскорбленных", и совершенно не понял "Преступления и наказания" *Писарев — "Борьба за жизнь"*. О "Бесах" интересную статью, поразившую Достоевского, дал *Михайловский* ("Отеч. Зап.", 1873 г.; см. Собр. соч., I, 840); ему же принадлежит позднейшая ценная статья о творчестве Достоевского *"Жестокий талант"* (1883). Из последующей литературы необходимо отметить: *Вл. Соловьев, "Три речи в память Достоевского"* (1883), *К. Леонтьев, "Наши новые христиане; Достоевский и Толстой"* (Собр. соч., т. VIII), *Андреевский, "Литературные чтения"* (1891 г.; позднее — *"Литературные очерки"*, 1901 г.). Одна из лучших книг — *В. Розанов, "Легенда о Великом Инквизиторе"* (1893); меньше значения имеют малосамостоятельные работы *Волынского "Достоевский"* (1901), *"Царство Карамазовых"* (1901), *"Борьба за идеализм"* (1900), *"Книга великого гнева"* (1904). В таком же роде многословные, хотя и искренние книги *Закржевского "Подполье"* (1911), *"Карамазовщина"* (1912), *"Религия"* (1913); кое-что интересное можно найти в сборниках *Булгакова "От марксизма к идеализму"* (1903) и *Бердяева "Новое религиозное сознание и общественность"* (1907). Слабая, но характерная "марксистская" книжка — *Переверзев, "Творчество Достоевского"* (1912); ценны указанные выше статьи *А. Белого* и *В. Иванова* и книга *Шестова "Достоевский и Ницше"* (1903); см. также его *"Начала и концы"* (1909). Специальная "психопатологическая" литература о Достоевском (д-ра *Баженова, Аменицкого*, проф. *Чижа* и др.) имеет только внешний интерес и не заслуживает серьезного внимания.

XXII. Кризис народничества. Златовратский и Гл. Успенский

После вершин народничества в социально-философских статьях Герцена, в социально-экономических — Чернышевского, в социологических — Лаврова и Михайловского народничество идейно пошло на убыль еще в середине семидесятых годов: рядом с "Отечественными Записками" существовала "Неделя". Известна полемика Михайловского против напечатанной в "Неделе" статьи *П. Червинского*

"Отчего безжизненна наша литература?" (1875). Позднее идеологами разлагающегося народничества стали *В. В.* и *Юзов-Каблиц*. Книги *В. В. (Воронцова) "Судьбы капитализма в России"* (1882). *"Наши направления"* (1892), сборник статей *"От семидесятых годов к девятисотым"* (1907); о нем — *Михайловский, "Литературные воспоминания и современная смута"*, т. II (1894), *Бельтов — Плеханов, "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю"* (1895) и *"Обоснование народничества в трудах г. Воронцова"* (1896). Двухтомная книга *Юзова-Каблица "Основы народничества"* (1888—1893) была как бы надгробным камнем на старом народничестве; о ней см. в той же книге Михайловского. О разложении народничества в теории "малых дел" восьмидесятых годов и литературу об этом — см. ниже гл. XXIII.

"Художественное народничество" семидесятых—девяностых годов имеет главных представителей в ряде второстепенных беллетристов, произведения которых чаще всего уже соединены в Собрания сочинений; таковы *Астырев* (Собр. соч., т. I—II, 1896 г.), *Засодимский* (Собр. соч., т. I—II, 1895 г.), *Иванович* (Собр. соч., т. I—III, 1898 г.), *Каронин* (Соч., т. I—II, 1893 г.), *Левитов* (Собр. соч., т. I—VII, 1911 г.; наиболее талантливый из всей этой группы), *Наумов* (Собр. соч., т. I—II, 1897 г.), *Нефедов* (Собр. соч., т. I—II, 1895 г.), *Новодворский* (Собр. соч., в одном томе, 1897 г.), *Ник. Успенский* (Соч., т. I—IV, 1883 г.). Из этой общей среды выделяется *Златовратский* и еще больше — *Гл. Успенский*.

Собрание сочинений *Златовратского* — трехтомное 1897 г. и восьмитомное 1912 г. Автобиография его — в "Вестн. Восп." (1908) и "Вестн. Евр." (1910); см. также *"Как это было"*, воспоминания (1910). Из статей о нем см. *Сакулин, "Народничество Златовратского"* ("Голос минувш.", 1913 г.), *Протопопов, "Последовательный народник"* ("Литературно-критические характеристики", 1892 г.) и *Пыпин (А. В-н) "Народники и народ"* ("Вестн. Евр.", 1891 г.; см. также 1884 г., № 4 и "Русск. Вестн.", 1884 г., № 48). Во всех общих историях русской литературы XIX века есть глава о Златовратском.

Несравненно более крупный писатель и художник — *Гл. Успенский;* его Полное собрание сочинений издано в 12 томах (1908), в нем находятся и *"Материалы к биографии Гл. Успенского" Рубакина*. Такие же *"Материалы для биографии Гл. Успенского" Михайловского* ("Последние сочинения", т. II); см. также биографические заметки *Ветринского* ("Русск. Мысль", 1911 и 1913 гг.). Письма Успенского — в этих материалах, в сборниках (*"Памяти Гольцева"*, 1910, *"Русск. Ведом. 1863—1913 гг."*, *"Архив Гольцева"*, 1914 г.), в журналах ("Русск. Мысль", 1902 г., "Русск. Бог.", 1905 г., "Минувш. Годы", 1908 г., "Голос минувш.", 1905 г.). Ряд воспоминаний, из которых наиболее ценны: *Михайловский, "Литературные воспоминания и современная смута"*, т. I, *Иванчин-Писарев* ("Былое", 1907 г., "Заветы", 1914 г., "Северн. Зап.", 1916 г.), *Короленко, "Отошедшие"* (1908), *Елпатьевский, "Близкие тени"* (1909), *Починковская, "Успенские"* ("Минувш. Годы", 1908 г.). Из статей основными являются: очерки *Михайловского "Гл. Успенский"* (Соч., т. V) и *Протопопова* в указанном выше сборнике статей. См. также во II томе *"Истории русской интеллигенции" Овсянико-Куликовского;* очерк *О. Миллера "Успенский; опыт объяснительного изложения его сочинений"* (1889) очень наивен и слаб. Об "эстетике" и "этике" Гл. Успенского см. статьи в сборнике *"На славном посту"* (1900). Заслуживают внимания очерки *Волжского "Об Успенском и Достоевском"* (1902) и статья в его же сборнике статей *"Из мира литературных исканий"* (1906). "Марксистская" критика Гл. Успенского — *Бельтов — Плеханов "Наши беллетристы-народники"* (в его сборнике "За двадцать лет"); см. также

Богучарский, "Что такое земледельческие идеалы?" ("Начало", 1899 г.); по поводу последней статьи — см. *Михайловский.* Собр. соч., т. X, с. 191—208. По вопросу о значении "земледельческих идеалов" Гл. Успенского см. *Иванов-Разумник, "Еще о смысле жизни"* (в сборнике "Творчество и критика", 1912 г.) и *"Поэзия земледельческого быта"* (в сборнике "Пушкин и Белинский", 1916 г.).

XXIII. Эпоха общественного мещанства

Ввиду того что в этой главе говорится о произведениях *Помяловского, Писемского* и *Салтыкова,* хотя деятельность их и относится к более ранней эпохе, даем здесь указания на главную литературу о них. — *Помяловский, Полное собрание сочинений,* т. I—II (1903), и в целом ряде других однотомных изданий 1913 г.; при них же — биографический очерк *Благовещенского.* Характерную параллель "Очеркам бурсы" представляют написанные на ту же тему очерки *Добронравова "Новая бурса"* (1913). Главные статьи о творчестве: *Писарев, "Роман кисейной барышни", "Мыслящий пролетариат", "Погибшие и погибающие".* См. также *Игнатов, "Скучающие и довольные"* ("Заветы", 1913 г.), *Сакулин "Исповедь разночинца"* ("Голос минувш.", 1913 г.) и во всех главных историях русской литературы XIX века. — *Писемский, Полное собрание сочинений,* т. I—XXIV (1911); статьи о нем: *Писарев, "Стоячая вода", "Писемский, Тургенев, Гончаров", "Женские типы в произведениях Писемского, Тургенева, Гончарова";* в первом (и единственном) томе *Сочинений Аполлона Григорьева* (1876) — статьи его *"Реализм и идеализм в русской литературе", "Русская литература в середине XIX века",* и *"Русская литература в 1852 году".* Одновременно с Писаревым писали о Писемском *Антонович, "Русские романы"* ("Совр.", 1864 г.) и *Зайцев, "Взбаламученный романист"* ("Русск. Слово", 1863 г.); позднее — *Михайловский* (Собр. соч., т. IV и V). Монографии о нем: *И. Иванов, "Писемский"* (1898) и *Венгеров, "Писемский"* (Собр. соч., т. V); при последней — подробная библиография. — *Салтыков-Щедрин, Полн. собр. соч.,* т. I—XII (1905); письма не собраны; монографии нет, если не считать слабых книжек *Арсеньева, "Салтыков-Щедрин"* (1906) и *Пыпина, "Салтыков"* (1899); материалы к ней: *Кранихфельд* ("Мир Божий", 1904, 1906 г.; "Соврем. Мир", 1907, 1914 г.; "Минувш. Годы", 1908 г.; "Голос Минувш.", 1914 г.). Из статей лучшая — *Михайловский, "Щедрин"* (Соч., т. V). *Чернышевский, Добролюбов, Писарев* — статьи о Салтыкове см. в собраниях сочинений каждого из них.

Публицистика эпохи общественного мещанства — в "либеральных" журналах "Вестник Европы" и "Русская Мысль", в постепеновской "Неделе", в приспособляющемся "Новом Времени". В первом из них — статьи *Арсеньева* (большей частью не собраны), *А. Градовского* (см. Собр. соч., т. I—IX, 1904), *Пыпина.* В "Русской Мысли" заслуживают особенного внимания очерки *Шелгунова,* собранные в трехтомном его Собрании сочинений (1904); статьи о нем *Михайловского* (Собр. соч., т. V) и *Протопопова* в его *"Литературно-критических характеристиках"* (1898). О "Русских Ведомостях" этой эпохи — см. сборник *"Русские Ведомости 1863—1913"* (1913). В "Неделе" характерна проповедь "малых дел" в статьях *Абрамова* и *Лаврского* (псевд. "Деревенский житель"). Для "Нового Времени" особенно характерны не собранные статьи и "Маленькие письма" *Суворина* и бесчисленные фельетоны *Буренина:* о нем см. *Михайловский* (Собр. соч., т. V, VI и X). Идеология торжествующего бюрократизма — *Победоносцев, "Московский Сборник"* (1895).

XXIV. Девяностые годы

Литература русского "марксизма" — огромна; знакомство с ней необходимо составлять по марксистской журналистике этого десятилетия: "Новое Слово" (1897—1898), "Начало" (1899), "Жизнь" (1899—1901), а также заграничные журналы, в особенности "Рабочая Мысль", "Рабочее Дело", "Заря", "Искра" (главные статьи последней в двухтомном обширном сборнике *"За два года"*, 1906). Из отдельных авторов первое место принадлежит *Плеханову*, положившему начало литературе русского марксизма брошюрой *"Социализм и политическая борьба"* (1883) и книжкой *"Наши разногласия"* (1884), обе женевского издания, и перенесшему ее на "легальную" почву книгой *"К вопросу о развитии монистического взгляда на историю"* (1895). Дальнейшие многочисленные статьи его соединены в сборниках *"За двадцать лет"* (1905), *"Критика наших критиков"* (1906), *"От обороны к нападению"* (1910). Подробная библиография его работ — см. *Владиславлев, "Русские писатели XIX—XX ст."* (1918 г., изд. 3-е). О нем — см. *"Общественное движение в России в начале XX века"*, сборник статей, т. I—IV (1909—1914), *"История русской литературы XIX века"* (изд-ва "Мир", т. I, 30) и *"Русская литература XX века"* (изд-ва "Мир", т. I, 90—120). См. также *Михайловский* (Собр. соч., т. VIII), *Иванов-Разумник, "Марксистская критика"* (в книге "Литература и общественность", 1910) и *"Памяти Плеханова"* ("Наш Путь", 1918 г., № 2). — Представитель другого крыла русского марксизма — *Ленин (Вл. Ильин, Ульянов)*; главные его статьи: *"Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве"* (1895), *"Задачи русских социал-демократов"* (1897), *"Гонители земства и Аннибалы либерализма"* (1901), *"Что делать?"* (1902), *"Шаг вперед, два шага назад"* (1904), *"Две тактики социал-демократии"* (1905), — все эти статьи собраны в сборнике *"За двенадцать лет"* (1908). Отдельными книгами вышли: *"Развитие капитализма в России"* (1899), *"Аграрный вопрос"* (1908), *"Материализм и эмпириокритицизм"* (1909, крайне слабая, но характерная для марксистского отношения к философии книга). — Статьи бывшего марксиста, потом либерала, потом консерватора *Струве* собраны в его сборниках *"На разные темы"* (1902), *"Patriotica"* (1911); из отдельных его книг отношение к марксизму имеют лишь *"Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России"* (1894). О литературе "критического течения" в марксизме см. ниже гл. XXVII.

XXV. Чехов

Полное собрание сочинений Чехова в двадцати двух томах вышло в 1908—1911 гг.; дополнительный, XXIII том — в 1918 г. Письма — в шести томах (1912—1916 гг.). Воспоминания многочисленны, но ценных среди них очень мало: *Короленко, "Отошедшие"* (1908), *Елпатьевский, "Близкие тени"* (1909), *Щукин, "Из воспоминаний о Чехове"* ("Русск. Мысль", 1911 г.) и немн. др. См. также *"Слово"*, сборник II (1914), *"Знание"*, сборник III (1905), *"Памяти Чехова"*, сборник (1906), *"О Чехове"*, сборник (1910). Обширная монография *Измайлова "Чехов"* (1916) — слишком поспешная и поверхностная работа. Отношение к Чехову "народников" и "марксистов" восьмидесятых—девяностых годов — в статьях *Михайловского* (Собр. соч., т. VI—VIII), *Протопопова* ("Русск. Мысль", 1892 г.), *Струве, "Мужики г. Чехова"* (сборник "На разные темы"), *Андреевича "Книга о Горьком и Чехове"* (1900, она же касается и следующей главы); см. также *Овсянико-Куликовский, "Этюды*

о творчестве Чехова" (Собр. соч., т. V). Наиболее заслуживающими внимания статьями о Чехове являются статьи *Шестова "Творчество из ничего"* ("Начала и концы", 1909); *Мережковского* в его сборниках *"Грядущий хам"* (1906), *"В тихом омуте"* (1908), *"Было и будет"* (1915); *Андрея Белого* в его сборнике *"Арабески"* (1911), *Волжского "Очерки о Чехове"* (1903); см. его же сборник *"Из мира литературных исканий"* (1906); *Булгакова "Чехов как мыслитель"* ("Новый Путь", 1904); *Айхенвальда, "Силуэты русских писателей"*, вып. I—II (1906—1908 гг.); *Красносельского, "Творчество Чехова, его мотивы и идеи"* ("Вестн. Евр.", 1908 г.). Кроме еще немногих статей в сборных историях новейшей русской литературы и специальных статей о "театре Чехова" почти вся остальная громадная литература о Чехове содержит в себе мало интересного.

XXVI. М. Горький

Сочинения М. Горького изданы до сих пор в двадцати томах (1905—1910 и 1914—1916); литература о нем обширна — см. *"Библиографический указатель" Фомина* ("Русская литература XX века", изд-ва "Мир", т. II), заслуживающего внимания в ней так же мало, как и в литературе о Чехове. Кроме указанных выше (гл. XXV) работ Мережковского, Овсянико-Куликовского, Андреевича и отдельных глав в сборных историях новейшей литературы см. еще *Михайловский* (Собр. соч., т. VIII), *Коробка, "Очерки литературных настроений"* (1903), *С. Трубецкой, "Лишние люди и герои нашего времени"* ("Научн. Сл.", 1904 г.), *Минский, "Интеллигенция и мещанство"* ("На общественные темы", 1909 г.), *Чуковский, "Книга о современных писателях"* (1914), *Горнфельд, "Книги и люди"* (1908), *Айхенвальд, "Силуэты русских писателей"*, вып. III (1910) и немн. др. Крайне слабы "иностранные" критические очерки *Вогюэ "М. Горький; личность и произведения"* (русск. перев. 1902 г.), *Брандеса* (в его русском Собр. сочинений, т. XIX); см. также: *Dillon "M. Gorkij"* (Lond., 1902) и *Ostwald "M. Gorkij"* (Berl., 1904 г.). Почти все остальное в громадной литературе о произведениях М. Горького не заслуживает серьезного внимания.

XXVII. "Идеалистический индивидуализм"

Перелом к "критическому течению" в марксизме и переход от него к "либерализму" выявился главным образом в статьях и книгах Струве, Булгакова, Бердяева. О работах первого из них см. выше гл. XXIV. Статьи *Булгакова* собраны в книгах: *"От марксизма к идеализму"* (1902) и *"Два града; исследование о природе общественных идеалов"*, т. I—II (1911); из других его книг той же эпохи отметим еще "марксистское" исследование *"Капитализм и земледелие"*, т. I—II (1900) и "послемарксистскую" (и антимарксистскую) книгу *"Философия хозяйства; исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса"*, т. I—II (1912). — Книги *Бердяева*, его сборники статей, кроме указанной в тексте книги *"Субъективизм и индивидуализм в общественной философии"* (1901), стали одна за другой появляться после 1906 г.; укажем среди них на *"Sub specie aeternitatis"*[1] (1907, статьи 1900—1906 гг.), *"Новое религиозное сознание и общественность"* (1907), *"Духовный кризис интеллигенции"* (1910), *"Философия свободы"* (1911), *"Смысл творчества"* (1914) и др. Изобильная "марксистская критика" фило-

---

[1] Под знаком вечности *(лат.)*.

софской позиции названных авторов не заслуживает никакого внимания; характерна статья *Шестова "Похвала глупости"* ("Начала и концы", 1909 г.); см. статьи Мережковского в его сборниках *"Грядущий хам"* (1906), *"Больная Россия"* (1910). Обширная литература, создавшаяся около сборников *"Проблемы идеализма"* (1903) и *"Вехи"* (1908), в значительной доле касается статей именно названных выше трех авторов. О сборнике "Вехи" см. ниже (XXIX), литература же о *"Проблемах идеализма"* рассеяна в журналистике 1903 г. (см. особенно "Вопросы философии и психологии", кн. 67, "Новый Путь", № 10 и 12); вся "позитивная" критика крайне слаба — см. сборник *"Очерки реалистического мировоззрения"* (1903), *Пешехонов, "На очередные темы"* (1904), *Аксельрод-Ортодокс, "О проблемах идеализма"* (1905). — Значение *Вл. Соловьева* для "идеалистического" течения указано в тексте; его *Собрание сочинений* вышло в десяти томах (1911—1914 гг., изд. 2-е), собрание писем — в трех томах (1908—1911). Переведены с французского: *"Россия и вселенская церковь"* (1911), *"Русская идея"* (1911). Из воспоминаний о нем — *Безобразова "Воспоминания о брате"* ("Минувш. Годы", 1908 г.), *"Переписка с И. Аксаковым"* ("Русск. Мысль", 1913 г.), *"Материалы к биографии" Лукьянова* ("Журн. Мин. Нар. Просв.", 1914—1916 гг.). Обширная монография о нем — *Евг. Трубецкой, "Миросозерцание Вл. Соловьева"*, т. I—II (1913); из отдельных книг и статей см. сборник *"О Вл. Соловьеве"* (1911), *К. Леонтьев, Собр. соч.*, т. VI и VII, статьи в указанных выше сборниках *Булгакова*, отдельные статьи *А. Белого, В. Иванова* ("Борозды и межи"), *Мережковского* ("В тихом омуте"); оценка его спора со славянофилами — *Милюков, "Из истории русской интеллигенции"* (1908). О поэзии Вл. Соловьева (в связи с темой гл. XXVIII) см. *В. Брюсов, "Поэзия Вл. Соловьева"* ("Далекие и близкие", 1912), *Булгаков, "Стихотворения Вл. Соловьева"* ("Русск. Мысль", 1916 г.).

XXVIII. От "декадентства" к "символизму"

"История русской поэзии" не имеет еще исчерпывающего исследования; вышедшая под этим заглавием двухтомная работа *Абрамовича* (1915) — ниже всякой критики. Есть кое-какие монографии об отдельных поэтах "пушкино-лермонтовской" полосы. *Полное собрание сочинений Тютчева* в одном томе (1911) сопровождается ценной статьей *Брюсова;* см. о нем также *И. Тургенев, "Несколько слов о стихотворениях Тютчева"* (Собр. соч., т. XII), *Фет, "О стихотворениях Тютчева"* ("Русск. Слово", 1859 г.), *Вл. Соловьев, "Поэзия Тютчева"* (Собр. соч., т. VI), *Бальмонт, "Горные вершины"* (1904), *Франк, "Космическое чувство в поэзии Тютчева"* ("Русск. Мысль", 1913 г.), *Горнфельд, "О русских писателях"*, т. I (1912). См. еще сборник *"Философские течения в русской поэзии"* (1896). Монография *Дарского "Чудесные вымыслы"* (1914) довольно слаба; интересна книжка *Мережковского "Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев"* (1915). — Стихотворения *Некрасова* до сих пор еще не собраны полностью; лучшим изданием является четырехтомное 1879 г. Письма Некрасова не собраны; см., впрочем, *"Архив села Карабихи"* (1916), *Евгеньев, "Некрасов"* (1914), *Пыпин, "Некрасов"* (1905), *"Некрасовский сборник"* (1918), *Ветринский, "Некрасов в воспоминаниях современников, письмах и не собранных произведениях"* (1911). Из статей о Некрасове см. *Достоевский, "Дневник писателя"* (1877), *Андреевский, "Литературные чтения"* (1891), *Сакулин, "Творчество Некрасова"* (1903), *Бальмонт, "Некрасов"* ("Горные вершины", 1904 г.), *Айхенвальд, "Силуэты русских писателей"*, вып. II (1908), *Чуковский, "Некрасов и модернисты"* ("Лица и маски", 1914 г.) и указан-

ную выше работу *Мережковского.* — Стихотворения *Фета* собраны в малоудовлетворительном трехтомном издании (1910), его же *"Воспоминания"* (1890); статьи о нем — *Вл. Соловьева, Брюсова, Бальмонта, Айхенвальда* в указанных выше книгах; исследования *Дарского "Радость земли"* (1916) и *Федина "Фет"* (1915), в последней есть кое-какие интересные материалы. — *Майков, Полное собрание сочинений,* т. I—IV (1913); наиболее интересные статьи о нем — *Белинский, "Стихотворения Майкова"* (1842), *Вл. Соловьев* (Собр. соч., т. VI), *Ф. Зелинский, "Античный мир в поэзии Майкова"* ("Из жизни идей", т. I), *Мережковский, "Вечные спутники"* (1897). — *Полонский, Полное собрание стихотворений,* т. I—V (1896); из статей о нем — в указанных выше книгах *Вл. Соловьева, Айхенвальда* и в сборнике *"Философские течения в русской поэзии"* (1896). *"Стихотворения" Надсона* вышли в одном томе тридцатым изданием (1918); о поэзии его — *Гриневич-Якубович, "Очерки русской поэзии"* (1904), *Протопопов* в часто указывавшемся выше сборнике критических статей; новейшая критика обходит его поэзию молчанием. — *Фофанов* написал так много, что собранные в пяти томах его "Стихотворения" (1896) не исчерпывают и малой доли им написанного. О нем — в указанных выше книгах *Андреевского, Гриневича-Якубовича* и *Вал. Брюсова.*

Литература о "декадентстве" и "символизме" обширна, но крайне поверхностна; печальным образцом полного непонимания могут служить многочисленные статьи и заметки *Михайловского* девяностых годов. Полемические материалы — в журналистике этих годов; см. особенно журналы основоположников "декадентства": "Мир искусства" (1899—1904), "Весы" (1904—1909) и журналы эпигонов символизма "Золотое Руно" (1906—1910) и "Аполлон" (1909—1917). Про отдельных авторов есть заслуживающие внимания статьи и очерки. Сочинения *Минского* вышли в четырех томах (1907); отдельно изданы *"При свете совести"* (1890), *"Религия будущего"* (1905), *"Альма"* (1900), *"На общественные темы"* (1909) и др. О нем — в указанных выше книгах *Брюсова, Айхенвальда, Гриневича-Якубовича, Андреевского* и др.; см. также в статье *Волынского "О символизме и символистах"* ("Северн. Вестн.", 1898 г.), плохо разбиравшегося вообще в явлениях и понятиях "декадентства" и "символизма". — *Мережковский, "Полное собрание сочинений"*, т. I—XXIV (1915); полная библиография произведений Мережковского и литературы о нем — *Ларин* в томе XXIV указанного издания. Статьи о нем — *Михайловский,* Собр. соч., т. VI—X, *Шестов,* Собр. соч., т. IV, а также "Мир искусства" 1901 г.; см. в этом же журнале статьи *Шестакова* (1902), *Розанова* (1903) и др.; *Андрей Белый, "Луг зеленый"* (1910) и *"Арабески"* (1910), *Бердяев, "Sub specie aeternitatis"* и *"Духовный кризис интеллигенции"* (1907—1910), *Брюсов* и *Айхенвальд* в указанных выше книгах, *Лундберг, "Мережковский и его новое христианство"* (1914; в приложении — интересная статья о З. Гиппиус), *Иванов-Разумник, "Мертвое мастерство"* ("Творчество и критика", 1912 г.; см. также статьи в "Заветах", 1913 г., № 2 и 1914 г., № 5). "Собрание стихов" *З. Гиппиус,* кн. I (1904), кн. II (1910), *"Последние стихи"* (1918); шесть томов рассказов и романы — довольно пресная литература; критические статьи "Антона Крайнего" — наиболее острое, после стихов в творчестве З. Гиппиус. О нем, кроме указанной выше статьи Лундберга, см. статью *Брюсова* в сборной "Русской литературе XX века", *Чуковский, "Лица и маски"* (1914), *А. Белый, "Арабески"*. О "Последних стихах" — *Иванов-Разумник, "Бобок"* ("Знамя", 1919 г., № 2). — Собрание сочинений *Л. Шестова* в шести томах (1912); о нем — в указанных выше сборниках статей *Бердяева, Закржевского* ("Подполье"), *А. Белого;* бледная книга *Грифцова "Три мыслителя.*

Розанов, Мережковский, Шестов" (1911); общий очерк мировоззрения — *Иванов-Разумник, "О смысле жизни"* (1909).

Произведения главных трех "декадентов", *Бальмонта, Брюсова* и *Сологуба,* соединены в обширные Собрания сочинений. Десятитомное *Полное собрание стихов Бальмонта* (1913) заключает в себе лишь часть написанного и переведенного Бальмонтом; см. указанную ниже библиографическую работу *Фомина.* Из обширной литературы о нем укажем на *"Записки Неофилологического Общества"*, вып. VII (1914), статью *Аничкова "Бальмонт"* ("Русская литература XX века", т. I), статьи *Брюсова, А. Белого, Волжского, Айхенвальда* в указанных выше их сборниках, *Анненского "Бальмонт-лирик"* ("Книга отражений", т. I, 1906 г.), *Эллис, "Русские символисты"* (1910), *Балтрушайтис, "О внутреннем пути Бальмонта"* ("Заветы", 1914 г., № 6). — *"Полное собрание сочинений и переводов" В. Брюсова* в двадцати пяти томах не закончено изданием (1913—1915 гг.); полная библиография — *Фомин,* в томе II "Русской литературы XX века". О нем — см. в указанных выше книгах *А. Белого, Гриневича-Якубовича, Чуковского, Эллиса, Закржевского* и др. Кроме того — две курьезные книги *Шемшурина "Стихи Брюсова и русский язык"* (1908) и *"Футуризм в стихах Брюсова"* (1913). — "Собрание сочинений *Ф. Сологуба* в двадцати томах (1913—1915) продолжалось отдельными томами; *"Библиография сочинений Ф. Сологуба"* по 1909 г. издана отдельной брошюрой (1909), см. также указанную выше работу *Фомина.* Из критических статей отметим сборник *"О Федоре Сологубе"* (1911), указанные выше книги *Брюсова, А. Белого, Айхенвальда, Чуковского, Горнфельда* (его же статья в "Русской литературе XX века"); см. еще *Шестов, "Поэзия и проза Сологуба"* (Соч., т. VI) и указанную выше книгу *Иванова-Разумника* (1909). — Литература о представителе "реалистического аллегоризма" *Л. Андрееве* очень обильна; его Собрание сочинений в 16 томах закончено изданием в 1916 г. Об его творчестве — см. в указанных выше книгах *Закржевского, Айхенвальда, Чуковского* (последнего также *"Л. Андреев большой и маленький"*, 1908 г.); *Мережковский, "В обезьяньих лапах"* (Собр. соч., т. XVI), *Рейснер, "Л. Андреев и его социальная идеология"* (1909), *Волжский, "Из мира литературных исканий"* (1906), *А. Белый, "Арабески"* (о "Жизни Человека"), а также в указанной выше книге *Иванова-Разумника* и в его сборнике "Творчество и критика". — Подлинно реалистическое творчество *Ремизова* имеет своим истоком *Лескова,* Полное собрание сочинений которого вышло в двенадцати томах (1903). О нем — книга *Волынского "Лесков"* (1898), позднейшие попытки монографий неудачны; статья *Лернера* в сборной "Истории русской литературы XIX века". Этот большой художник почти совсем не затронут еще новейшей критикой. Сочинения *Ремизова,* т. I—VIII (1912); дальнейшие книги: *"Подорожие"* (1913), *"Докука и балагурье"* (1914), *"Весеннее порошье"* (1915), *"Укрепа"* (1916), *"Среди мурья"* (1917), *"Русские женщины"* (1918) и др. См. *Иванов-Разумник* в указанном выше сборнике статей; кроме того, см. *"Черная Россия"* ("Заветы", 1912 г., № 8) и статью *"Две России"* во втором сборнике "Скифы" (1918). См. также *Рыстенко, "Заметки о сочинениях Ремизова"* (1913). — О трех вершинах "символизма" литература не очень обильна. Собрания сочинений *Вяч. Иванова* пока нет; стихи и статьи его выходили отдельными книгами; стихи *"Кормчие звезды"* (1903), *"Прозрачность"* (1904), *"Эрос"* (1907), *"Cor Ardens"*, ч. I и II (1911), *"Нежные тайны"* (1912), *"Младенчество"* (1918); трагедии: *"Тантал"* ("Северн. цветы ассирийские", 1905 г.), *"Прометей"* ("Русск. Мысль", 1912 г.); сборники статей и книги "De societatibus vectigalium publicorum populi Romani" (1917, старая работа

В. Иванова), *"Эллинская религия страдающего бога"* (1917; см. "Вопросы Жизни", 1905 г.), *"По звездам"* (1908), "Борозды и межи" (1916), *"Родное и вселенское"* (1918). Из критических статей основной является *А. Белый, "Вяч. Иванов"* ("Русская литература XX века", т. III). См. также *Шестов, "Вячеслав Великолепный; к характеристике русского упадочничества"* ("Русск. Мысль", 1916 г., № 10), *Брюсов "Далекие и близкие"* (1912), *А. Блок, "Творчество В. Иванова"* ("Вопр. Жизни", 1905 г., № 5), *К. Эрберг, "О воздушных мостах критики"* ("Аполлон", 1909 г., № 2). — Стихотворения и пьесы *Александра Блока* неоднократно переиздавались в четырех томах его сочинений (последнее издание — 1919 г.); статьи пока не собраны. Из статей о нем см. отмеченные выше книги *А. Белого, Брюсова, Горнфельда;* статьи *Иванова-Разумника "Роза и Крест"* ("Заветы", 1913 г., № 10) и *"Испытание в грозе и буре"* ("Наш Путь", 1918 г., № 1) собраны между другими в книге *"Александр Блок. Андрей Белый"* (1919). Собрания сочинений *А. Белого* пока нет; вышли только разрозненные его тома. Отдельными книгами выходили: четыре *"Симфонии"* (1902, 1904, 1905, 1908); три сборника стихов: *"Золото в лазури"* (1904), *"Пепел"* (1908), *"Урна"* (1909); романы: *"Серебряный Голубь"* (1910), *"Петербург"* (1912—1913 гг.; отд. изд. 1916 г.), *"Котик Летаев"* (I и II сборник "Скифы", 1918), *"Дневник чудака"* (1919); сборники статей: *"Символизм"* (1910), *"Арабески"* (1911), *"Луг зеленый"* (1910), *"На перевале"* (1918—1919); статьи: *"Трагедия творчества"* (1912), *"Революция и культура"* (1917); поэма *"Христос Воскрес"* (1918); исследование *"Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности"* (1916). Статьи о его творчестве весьма немногочисленны. См. сборник *"Книга о русских поэтах"* (1909), отзывы в отмеченных выше книгах *Брюсова, Эллиса,* статью *Иванова-Разумника "Андрей Белый"* ("Русская литература XX века", том III); см. указанную выше книгу *"Александр Блок. Андрей Белый"*.

XXIX. В преддверии XX века

Эпоха "между двух революций" не имеет еще отдельных о себе исследований — она вся в журналистике начала XX в., представляющей почти все общественные течения русской мысли. Исключение составляет "анархизм", имеющий перед собою большое будущее, но обслуживаемый слабыми силами в прошлом. Бакунин, Кропоткин, Толстой не имели еще достаточно крупных последователей. "Социал-демократические" группы различных направлений имели в своем распоряжении "толстые" журналы: "Правду" (1905—1906), "Современный Мир" (до 1917 г.), "Летопись" (1915—1917); старые "народники" — "Русское Богатство" (1892—1918); эпигоны либерализма — "Вестник Европы" (до 1917 г.); либеральная буржуазия — сперва "Освобождение" (1903—1905), потом еженедельник "Полярная Звезда" (1905—1906), затем "Русская Мысль" (1907—1917); "социалисты-революционеры" — "Заветы" (1912—1914). Ко всей этой журнальной литературе надо обратиться, чтобы изучить движение русской общественной мысли "между двумя революциями". Из отдельных деятелей этих групп — о "марксистах" см. выше гл. XXIV; эпигоны народничества характеризуются публицистикой *Пешехонова,* ряд статей которого соединен в отдельных сборниках (см. *Рубакин, "Среди книг",* т. I, 278—279); "либералы" имели во главе *П. Милюкова,* собравшего свои статьи в целом ряде томов (Ib., 273); одним из политических "идеологов" социалистов-революционеров был *В. Чернов* (о статьях и книгах его

см. Ib., 289), а наиболее видным публицистом — *Мстиславский* ("Заветы"). Одним из наиболее характерных явлений эпохи был сборник *"Вехи"* (1908) и обширная вызванная им литература (приведена в приложении к 5-му изданию этого сборника; см. также указанную книгу Рубакина, I, 398); ср. во Введении настоящего указателя. Эпоха "мировой войны" и последующей революции совершенно перетасовала былые деления; литература этого вопроса выходит за пределы настоящей книги.

XXX. Заключение

В заключение даем перечень наиболее существенных общих трудов по истории русской общественной мысли, истории революционного движения и истории литературы XIX в., на которые мы или совсем не делали, или делали лишь случайные ссылки в предыдущих главах. — Начнем с *"Истории русского революционного движения";* до сих пор единственной связной историей является очень устаревшая и поверхностная немецкая книга под таким заглавием *Туна* (дополнена и исправлена *Шишко,* 1906 г.). Еще слабее такая же польская книга в двух томах *Кульчицкого* (по-русски переведен только первый том). Из истории революционных течений новейшего времени очень поверхностна партийная *"История российской социал-демократической рабочей партии" М. Лядова* в двух частях (1906); значительную фактическую ценность представляет двухтомная книга жандармского полковника *Спиридовича "Революционное движение в России"* (1914—1916), изданная специально для "охранных" надобностей и попавшая на книжный рынок лишь после революции 1917 г.; в ней документальная, со специфической окраской, история революционного движения от начала восьмидесятых годов до последних дней. Вторая часть дополнена и переработана в книгу *"Партия социалистов-революционеров и ее предшественники"* (1918), написанную уже в ином тоне и очень ценную по документальной стороне. Внутренняя *"История социалистов-революционеров"* дана в книжке *Слетова-Нечетного* (переиздана в 1917 г.). Но все это отдельные части картины; общей *"Истории русской революции"* от декабристов до 1917 г. у нас еще нет. — Что касается *"Истории русской общественной мысли"*, то под таким заглавием вышли (1914—1918) три тома *Плеханова,* доводящие обзор до начала XIX в.; незаконченные главы IV тома вышли в 1919 г.; отдельные главы этой работы из истории XIX в. были напечатаны в "Современ. Мире" (1910—1912). Направление всей книги — ортодоксально-марксистское. — Переходным мостом от "истории общественной мысли" к "истории литературы" является книга *Овсянико-Куликовского "История русской интеллигенции"* в трех частях (1906—1908 гг.; четвертая часть — см. "Вестн. Восп.", 1912 г.); это — история развития "общественно-психологических типов" XIX в. в русской литературе. — Отсюда переход к многочисленным *"Историям русской литературы XIX века"*, из которых наиболее заслуживает внимания сборная пятитомная "История" изд-ва "Мир" (1908—1912); как и во всяком сборном труде, в ней много слабых и растянутых статей, но есть и ценные главы; в общем, это пока единственная подробная история русской литературы XIX в. Из остальных имеют значение *"Очерки по истории русской литературы" Венгерова* (1907); характерны по "марксистскому" пониманию *"Очерки по истории русской литературы XIX века" Андреевича-Соловьева* (1902) и по личности автора — *"Идеалы и действительность в русской литературе" Кропоткина* (1907). Остальные "Истории" либо очень устарели,

либо написаны с популярными или педагогическими целями. — Из истории "новейшей" русской литературы совершенно устарела наивная *"История новейшей русской литературы" Скабичевского,* но до сих пор не заменена никакой более новой сводкой фактического материала. Разрозненные *"Очерки по истории новейшей русской литературы" Когана,* т. I и III (1908—1912), крайне поверхностны, особенно в части, касающейся "современников". Незаконченная пока *"Русская литература XX века"* (1914—1916) все недостатки сборного издания искупает богатым фактическим материалом, отдельными интересными статьями и, главное, ценными автобиографическими записками ряда главных писателей и художников слова начала XX в. — Бальмонта, Брюсова, Мережковского, Л. Андреева, Ф. Сологуба, Ремизова, Вяч. Иванова, Ал. Блока, Андрея Белого.

”Да будет воля моя...”
(Жизнь и книга Р. В. Иванова-Разумника)

Первое издание ”Истории русской общественной мысли” вышло в 1906 г. Ее автор Разумник Васильевич Иванов (ставший Ивановым-Разумником) — молодой, 28-летний, но уже известный литератор — ”из естественников” — активный участник студенческого революционного движения, побывавший, несмотря на молодость, в тюрьме и ссылке. В книге он стремился описать ход, а точнее, мощный поток общественной мысли, в чем-то определившей и события происходившей тогда русской революции, — мысли, во многом совпадающей, по его убеждению, с развитием русской литературы. Эта, казалось бы, лежащая на поверхности идея совпадения двух потоков духовной культуры лишь в данном труде получила свое солидное осуществление: ранее историю русской литературы, даже на уровне фундаментальных монографий, описывали отдельно, а историю русской мысли — в основном на уровне статей и небольших брошюр — тоже отдельно[1].

Книга состоялась. Доказательство тому — шесть ее последующих изданий, в которых основные положения сохранялись, а переработка заключалась во все большем расширении и дополнении материала, подтверждающего главный тезис автора: история русской общественной мысли — это борьба за освобождение, которая велась русской интеллигенцией со времен Н. И. Новикова и А. Н. Радищева. Пафос интеллигенции, по мнению Иванова-Разумника, внесословной и внеклассовой группы, — индивидуализм, ориентированный на высоконравственную личность и ее свободу. Противник интеллигенции — апатичное мещанство, тоже внеклассовое и внесословное по своей социальной природе; основной его признак — подавление индивидуальности. Интеллигенция и мещанство — это ”две силы, действующие в диаметрально противоположных направлениях, две непримиримо враждебные силы: мещанство — это та среда, в неустанной борьбе с которой происходил процесс развития русской интеллигенции. *Борьба с мещанством* — вот та точка зрения, с которой мы будем изучать содержание истории русской интеллигенции, процесс ее развития” (наст. изд., т. 1, с. 31).

Логика работы Иванова-Разумника очень прозрачна и не в малой степени потому, что писал ее человек с естественно-научным образованием и аналитическим складом мышления, интеллектуально честный и скрупулезный в передаче мыслей как тех, кого он принимал идейно,

---

[1] См.: *Скабичевский А. М.* История новейшей русской литературы. Спб., 1891; *Пыпин А. Н.* История русской литературы. Т. 1—4. Спб., 1901—1903; История русской литературы. Т. 1—5. М., 1909—1911 (под ред. Д. Н. Овсянико-Куликовского); *Овсянико-Куликовский Д. Н.* История русской интеллигенции. М., 1911.

так и тех, что труднее, — кого не принимал. Доказательность и стройность основных положений, яркий и доступный стиль изложения, глубокая проработка источников делают ее не просто интересной и содержательной, но практически незаменимой для любого человека, интересующегося историей русской общественной мысли и литературы. Это своеобразный учебник по относительно новой, но очень продуктивной научной дисциплине: истории идей. Ее можно определить как совокупность знаний об исторических условиях появления общественных идей в связи с личностными судьбами их носителей, о культурном контексте их возникновения и эволюции. Это направление лишь оформляется в русле отечественного обществознания, но оно, как показывает книга Иванова-Разумника, имеет весомую и давнюю традицию.

Горячо полемизируя с Ивановым-Разумником, Г. В. Плеханов четко выделил у своего оппонента ведущую мысль в трактовке своеобразия русской интеллигенции. Она заключается в том, что личностное начало рельефнее всего проявляется в условиях неустроенной социальной жизни и формируется благодаря сопротивлению окружающей среде. Вот, не без горечи иронизирует Плеханов, все хвалят русскую щетину да кожу. А они хороши потому, что поставляющие их животные пребывают в голоде да в холоде. Так и начало индивидуализма укрепляется и обогащается от противостояния социальной среде, характеризующейся уж очень резкими перепадами температуры... Этого-то и не замечает, по мнению ведущего русского марксиста, Иванов-Разумник — и выдает нужду за добродетель. До такой степени, что ему становятся-де безразличными беды самой среды. Посему и прославляемый автором "Истории русской общественной мысли" индивидуализм оборачивается одним из ликов мещанства.

Критика Плеханова интересна и аргументированна. Да, Иванов-Разумник прав, отмечает он в заключении своего памфлета "История мещанина нашего времени", русские интеллигенты очень много занимались разработкой своей личности с позиций нравственного индивидуализма и идеализма, достигнув здесь немалого. Но это потому, что "пути к общественной и политической деятельности были им закрыты". Протестовать, возмущаться, ратовать за свободу "младшего брата" — это было. А вот традиции тяжелого, систематического умственного труда явно недоставало. "По пословице "Нет худа без добра" эта усиленная разработка личности привела к тому, что русская интеллигенция в своих взглядах на некоторые вопросы личных отношений опередила современную интеллигенцию Западной Европы. Однако наличность добра во всяком худе не делает худа добром"[1]. Ибо неразвитость общественных отношений обращала энергию ума и души русских интеллигентов внутрь своей индивидуальности, делала их утопистами, игнорирующими зачастую реалии жизни. Но вместе с тем, добавляет Плеханов, русские интеллигенты, которых "плохо кормила наша мачеха-история", вследствие этого выросли закаленными.

Следует добавить, что мачеха-история недодала интеллигенту-индивидуалисту и после того, как было свергнуто самодержавие, уготовив ему новые испытания. Так, Иванову-Разумнику пришлось испить всю чашу горестей, предназначенную носителю индивидуализма во времена коллективизма, жизнью подтверждая приверженность первому.

Р. В. Иванов родился 13 ноября (по старому стилю) 1878 года в Тифлисе. Его отец — дворянин, был железнодорожным служащим,

---

[1] *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. Т. V. М., 1958. С. 606.

а мать — преподавательницей музыки. Их сыну было суждено торить жизненный путь самому, как и большинству интеллигентов второй половины XIX и начала XX в. После окончания гимназии в Петербурге Р. В. Иванов учится там же в университете, попав в среду студентов-естественников, не признававших (вспомним тургеневского Базарова!) внешних авторитетов, привыкших к нравственной независимости. Духовную самостоятельность такого рода Иванов-Разумник внес в дальнейшем в свои литературоведческие исследования, в публицистику и конечно же в данный труд. Отсюда точность мысли, корректность цитирования, тонкость в отличении своего взгляда от идеи, позиции или художественного стиля обсуждаемого писателя или мыслителя. Вольностей в обращении с чужими мыслями, как Розанов, Мережковский и многие другие, он себе не позволял.

Проучившись два года на физико-математическом факультете Петербургского университета, Р. В. Иванов с 1899 года стал посещать занятия на историко-филологическом факультете, вызвав упреки в "измене" со стороны своего прежнего учителя, известного физика О. Д. Хвольсона — тот видел у студента задатки ученого-естественника. Иванов также начал выступать на реферативных вечерах историка А. С. Лаппо-Данилевского с докладами о М. Горьком, декадентстве, яростно критикуя последний за "чистый субъективизм". Не ограничившись и этим, он активно включился в общественную жизнь, революционное студенческое движение. 4 марта 1901 года Иванов был арестован на описанной десятками мемуаристов демонстрации у Казанского собора (молодому экономисту П. Б. Струве там разбили голову, многих исхлестали нагайками), за что посажен в тюрьму, выслан из Петербурга (куда вскоре вернулся) и, наконец, отчислен из университета. Март 1902 года — еще раз ссылка, уже всерьез (по его мемуарам, первая отсидка была чем-то вроде клуба революционеров в тюрьме, с хорошей провизией, песнями, насмешками над тюремщиками, а первая ссылка — загородной прогулкой). Ссылкой 1902 года началась для него так и не прекращавшаяся до конца жизни череда ссылок и тюрем в Российской империи, РСФСР, СССР и в германском рейхе...

В 1903 году Иванов женился на Варваре Николаевне Оттенберг. Молодые жили в имении родителей жены под Владимиром, где ссыльный Иванов вел пропаганду в эсеровском духе и время от времени посылал свои статьи в журналы. В партию эсеров он не вступил, что не раз спасало его в дальнейшем. Придерживался взглядов "критического народничества", пришедшего на смену представителям "теории малых дел", подчеркивал значимость начал индивидуализма и антимещанства. С 1906 года Ивановы живут в Петербурге, а с 1907 по 1941 год (с перерывами на отсидки в тюрьмах) — в Царском Селе.

Первая крупная статья Иванова, "Н. К. Михайловский", опубликована в журнале "Русская Мысль" № 3 за 1904 год; она-то и послужила неким идейным ядром всей "Истории русской общественной мысли". Книга была задумана еще в 1902 году во время ссылки в Симферополь и осмысливалась во владимирской деревне Новоселки. Первым изданием она появилась в октябре 1906 года; его осуществил известный историк М. К. Лемке, в ведении которого находилась в то время типография М. М. Стасюлевича, где печатались работы либеральной и народнической направленности.

М. К. Лемке очень высоко оценил книгу, в частности, и потому, что в ней на ключевое место в истории социальных идей в России выводилась фигура А. И. Герцена — а ведь он с 1912 по 1925 год готовил

к выпуску 22 тома сочинений этого мыслителя. Лемке подчеркнул, что книга Иванова-Разумника — плод глубокого и самостоятельного мышления.

В "Вестнике Европы" в 1907 году ее положительно характеризовал либеральный публицист Е. А. Ляцкий: "Автор обладает огромной эрудицией, необыкновенной ясностью и прямолинейностью взгляда" (№ 3. С. 350). Символисты и веховцы не признали ее. Конечно, работа-де была проведена большая, но кто сегодня думает об индивидуализме так наивно, нехудожественно, недионисийски? Кому нужны социально зашоренные взгляды? — примерно так отозвался со стороны символистов Л. Л. Эллис-Кобылинский. Очень уж небрежно автор обращается с духовными устоями жизни, Бога не признает — такова позиция веховцев.

Что же касается марксистов, то меньшевик В. П. Кранихфельд, "умнейший" Г. В. Плеханов, "легкомысленнейший" А. В. Луначарский (определения самого Иванова-Разумника) обвинили автора книги в... мещанстве. Плеханов назвал его в "Идеологии мещанина нашего времени" даже "Ивановым-Забавником". В ответной статье "Марксистская критика" Иванов-Разумник отверг эти обвинения и оценки как натянутые. "Плохо понял меня Г. Плеханов; вернее — совсем не понял. И причина непонимания все та же самая: наш марксист по-прежнему продолжает отождествлять социально-экономическое с социально-этическим. "Освобождение личности" может и должно быть двояким — экономическим и этическим, внешним и внутренним. Наш идеал — общественное освобождение человека из-под власти машины-капитализма и левиафана-государства, возвращение всей "прибавочной стоимости" трудящимся при полной политической свободе; одним словом, наш идеал — победа реального социализма над капиталистическим строем и над всеми его губящими личность противоречиями. Этот идеал должен быть осуществлен и — верим — будет осуществлен. Но... кроме этого внешнего социально-экономического освобождения, рядом с ним идет и борьба за внутреннее социально-этическое освобождение личности от пут мещанства, из-под ферулы сословной, классовой, партийной и всякой иной ограниченности"[1].

Плеханов, отвергнув историю русской общественной мысли в версии Иванова-Разумника, счел за нужное приняться за свою под таким же названием (слово в слово!) "Историю русской общественной мысли". И явная, и скрытая, но чрезвычайно продуктивная полемика двух авторов может быть темой интереснейшего исследования. Мы же отметим, что эти две книги сто́ят друг друга по энергии мысли и углубленности в предмет.

После "Истории русской общественной мысли" выходят и другие работы Иванова-Разумника, в числе которых книги "О смысле жизни" (1908), "Что такое "махаевщина"? К вопросу об интеллигенции" (1908). Последняя — ответный и очень меткий выстрел на провокационные "разоблачения" интеллигенции как "паразитического класса", сменяющего-де класс капиталистов, со стороны представителей одного из направлений анархизма.

Ян Вацлав Махайский (1867—1926) выпустил в 1898 г. под псевдонимом А. Вольский книгу "Умственный рабочий". Она несколько раз переиздавалась и привлекла внимание своей необычностью. Суть махаевщины в том, что распределять надо не только имущество (землю — крестьянам, заводы — рабочим), но и знания, которые превращают-

[1] *Иванов-Разумник.* Литература и общественность. М., 1912. С. 138.

ся в дополнительное средство эксплуатации. Способы равного распределения знаний приверженцы этого течения представляли смутно, но поделить "несправедливо нажитое" богатство адвоката или писателя были готовы, иначе говоря, идеологически оправдывали стремление к "полному" равенству.

Считая махаевщину идеологией люмпен-пролетариата, Иванов-Разумник развенчивает ее как эклектическую спекуляцию на принципе равенства. Можно сказать, что после нанесенного им идейного удара махаевщина уже не смогла оправиться. "В своем стремлении к равенству махаевщина есть соединение в одно аморфное целое ближайшей и конечной цели социализма, причем ближайшая берется от марксизма (обобществление средства и орудий производства), а конечная цель — от старого народничества (экономическое равенство); что же касается принципа классовой борьбы, то он заимствуется махаевщиной от социализма. Следовательно, как ни борется махаевщина с интеллигенцией и с социализмом, ей это нисколько не мешает быть типично интеллигентским направлением русской общественной мысли... Но это в свою очередь нисколько не мешает махаевщине быть весьма печальным проявлением общественной мысли: не все то, на чем стоит ярлык "социализм" или "интеллигенция", заслуживает внимания и уважения"[1].

Мемуаристы отмечали, что Иванов-Разумник отличался редким на Руси умением: никому не мешал задавать вопросы и предлагать свои смелые ответы. В историю русской литературы он вошел еще и тем, что опубликовал роман А. Белого "Петербург", отвергнутый редакцией "Русской Мысли" и другими издательствами. Он вышел в редактируемых Ивановым-Разумником сборниках "Сирин", и с тех пор А. Белый сохранял уважение к своему издателю, несмотря на подчас глубокие идейные расхождения.

Иванов-Разумник считал себя имманентным субъективистом. Он не удовлетворялся только объективной целесообразностью в мире, только явленным, только выразившимся смыслом жизни. Высшей ценностью для него был утверждающий субъективную цель — а значит, равным образом являющийся самоцелью — человек; лишь он способен, по терминологии Иванова-Разумника, осуществлять полноту бытия с опорой на правду-ощущение, правду-красоту, правду-справедливость, правду-истину. Призвание человека и его лучшего представителя, интеллигента, — не считаясь с личными неудобствами и преследованиями, возвышать жизнь, пояснять ее. Ибо, хотя "мы должны понять и принять, что объективной цели нет, что субъективной самоцелью является сам человек", хотя "свое лицо — самое дорогое, самое святое, что только может быть у человека", чувство социальности в духовном мире человека "аналогично зрению в области его физических чувств: эти чувства вводят нас в общение не только непосредственно с окружающим, но и с отдаленными от нас громадными расстояниями"[2]. Имманентный субъективизм не что иное, как этико-социологический индивидуализм, — служение обществу в его идеальных, то есть просветленных правдой, установлениях.

В философском обосновании своих позиций Иванов-Разумник прибегал к трансцендентальному идеализму Канта, эмпириокритицизму Авенариуса, к имманентной философии В. Шуппе и Р. Шуберт-Зольдерна. Но не в меньшей мере он ориентировался на живой пример А. И.

---

[1] *Иванов-Разумник*. Что такое "махаевщина"? С. 121.
[2] *Иванов-Разумник*. О смысле жизни. С. 21, 27.

Герцена, считая, что тот будто бы в наибольшей степени — и "досрочно" — опроверг объективизм русских марксистов.

Многие общефилософские положения Иванова-Разумника становятся понятными лишь при обращении к его историко-литературным работам, анализирующим стадии борьбы интеллигенции с этическим мещанством. Можно утверждать, что, с одной стороны, он внес весомый вклад в ту область знания, которая именуется историей идей, но, с другой стороны, в трактовках своих основополагающих понятий он не избежал метафоричности и чрезмерной идеологизации истории.

Защищая подобные позиции, Иванов-Разумник был строгим и последовательным. Может быть, поэтому в ответ на его приглашение участвовать в редактировавшихся им периодических сборниках "Заветы" М. Горький ответил "злым" письмом (от 12 января 1912 г.): "Ваш "имманентный субъективизм" мне кажется типично русским индивидуализмом, а он, на мой взгляд, тем на Руси отвратителен, что лишен внутренней свободы: он никогда не есть результат высокой самооценки своих сил, ясного сознания социальных задач и уважения себя как личности, — он всегда вынужденное, воспитанное в нас тяжкой историей нашей пассивное желание убежать из общества, в недрах которого русский человек чувствует себя бессильным"[1]. Это письмо считалось ранее решающим в их отношениях, что совсем не так. Иванов-Разумник в ответных письмах твердо отстоял право на свою трактовку индивидуализма, и в дальнейшем Горький отзывался о нем с редким, рискнем сказать, уникальным даже уважением.

"Заветы", а вслед за ними и издательство "Сирин", равно как и одноименный альманах, — инициатива Иванова-Разумника, одобренная его друзьями, близкими партии эсеров. Деньги на них дал сахарозаводчик М. И. Терещенко (1886—1958), будущий деятель Временного правительства. На наш взгляд, эти издания остались в истории русской культуры примером высокой художественной взыскательности и свободы, согласно правилу Иванова-Разумника: чтобы "проповедь и учительство не исключали собою творчества и исканий". И еще: "Человеческая личность, с одной стороны, благо народа — с другой стороны, являлись с давних пор вечными ценностями для русской общественности, для русской литературы"[2]. Сборники "Заветы" были закрыты с началом войны, издательство ликвидировалось в 1916 г. Наступали новые, очень тяжелые времена.

Иванов-Разумник не поддался угару патриотического "оборончества", он предчувствовал неизбежность крушения основ в результате мировой войны. В статье "Испытание огнем" конца 1914 года, распространявшейся полулегально, он призывал всех социалистов бороться с войной, выйти из нее на пути революции, пробудить "дух скифства", который разрушит такую по виду благополучную Европу — ложноблагополучную: ведь именно она подарила миру всеохватывающую войну... Ее культуру поэтому надо "очищать огнем".

"Скифство" для Иванова-Разумника — это вечная революционность, это непримиренность творческого духа с любым устоявшимся строем или порядком. Подпись "Скиф" он поставил еще в 1912 г. под одной из своих статей в "Заветах". Это слово употребил А. И. Герцен в "Былом и думах", приветствуя возможность развала старого мира.

---

[1] *Горький М.* Собр. соч. Т. 29. М., 1955. С. 218.

[2] *Иванов-Разумник.* Литература и общественность. С. 1.

Герцен был одним из идейных вдохновителей Иванова-Разумника, но в "скифстве" Иванова-Разумника было больше своего, уже созвучного задачам XX в.; к нему потянулись, с одной стороны, рафинированные интеллигенты А. Блок, А. Белый, а с другой — поэты из "крестьян" С. Есенин, Н. Клюев. Метафора Иванова-Разумника стала как бы перекрестком их встречи.

Первый сборник (именуемый также альманахом) "Скифы" был готов к 1916 году, но вышел в свет в 1917 году. Он славил "вечную революционность" в противовес духу компромисса "всесветного Мещанина": он корил Февральскую революцию за медлительность. Заведуя литературным отделом эсеровской газеты "Дело народа", Иванов-Разумник торопил события, правда не очень вовлекаясь в реальную политику. Первые дни Октябрьской революции Иванов-Разумник провел с левыми эсерами и большевиками в Смольном. В дальнейшем он руководил литературным отделом левоэсеровской газеты "Знамя труда".

Основную задачу в этот период Иванов-Разумник видел в том, чтобы направить энергию революции на культуротворческие цели. Особенно интересна в этом отношении история Вольфилы, Вольной философской академии, а затем ассоциации, прозванной "скифской академией". В центре ее интересов — проблема оживления культурного наследства для его соответствия "музыке революции". Предшественниками Вольфилы были авторы сборников "Скифы", выходивших в 1917—1918 годах. Конечно, их "восторг самозабвенья" (слова вольфиловца А. Блока) был недолгим. Вольная академия начала свою работу в ноябре 1919 года, последнее заседание состоялось в 1924 году.

Вольфила стремилась объединить разных людей культурного творчества и связать их с народом посредством общедоступных лекций, семинаров, диспутов, выставок, театральных представлений, литературных собраний и т. п. Преподавание строилось на началах сотрудничества между учителями и учениками, при котором стало бы возможным, чтобы и учителя учились у учеников.

На первом заседании выступил А. Блок с речью о крушении гуманизма, месяц спустя последовал доклад А. Белого о кризисе культуры. Затем состоялись другие доклады и диспуты, в том числе и доклад Иванова-Разумника 23 октября 1921 года "Достоевский и К. Леонтьев". В нем он говорил о революции как возможности самореализации человека и общества, возможности, которая в данной революции не осуществилась. Говорил он и о преображении, но преображении, заканчивающемся трагически.

Круг Вольфилы — 12 "апостолов скифства", включающий первого тогда поэта России А. Блока, человека высочайшей культуры А. Белого, режиссера В. Мейерхольда, художника К. Петрова-Водкина, философа Л. Шестова. Совет ассоциации возглавили А. Белый, Р. Иванов-Разумник, А. З. Штейнберг, философ, К. Эрберг, художественный критик. Отделы Вольфилы были в Берлине, в Москве, где его возглявлял Г. Шпет, в Воронеже, в Киеве и даже в Чите...

Идеологический пресс со стороны государства нарастал. С мая 1924 года Вольфила существовала уже в виде полулегального кружка — при непременном участии Иванова-Разумника.

"Взгляд и Нечто (К столетию "Горя от ума")" — под таким названием в 1925 году Иванов-Разумник выпустил свою последнюю публицистическую работу за подписью Ипполит Удушьев. 8 марта этого же года он пишет А. Белому: "Да, живешь одновременно и в "во здравие", и в "за упокой", среднего ничего не осталось... Мы, человеки, опоздали. Будь у нас подлинная "тренировка", мы бы оказались силь-

нее; получается ненормальность: люди "морального" сознания не выдерживают: ломаются сердца и воспаляются мозги"[1].

Рассмотрение этого недостаточно изученного периода жизни Иванова-Разумника позволяет выявить и некоторые скрытые противоречия его главной книги. В чем они? На наш взгляд, в некотором гипертрофировании начала индивидуализма. Дорожащее свой независимостью "Я" (индивид) после революции по какой-то странной логике сразу же переметнулось в "Мы", сливаясь с другими — часто без разбору — в партиях, кружках, группах, ассоциациях, где оно унифицировалось, а то и аннигилировалось. Индивидуализм оказался не столь самоценным, как то предполагалось Ивановым-Разумником, а стихия "скифства" — обжигающей и все сжигающей.

Главной идее "Истории..." был нанесен ощутимый удар. Ход и строй новой жизни показали, что индивидуализм восхвалялся с некоторой экзальтированностью (чего вообще-то писатель не просто боялся — стыдился), а "мещанство" прошлого отвергалось чрезмерно яростно. Можно было сколько угодно твердить, что-де большевистское, или советское, мещанство всего лишь воспроизводит дореволюционное, но суть дела ведь не в этом. Тогда было старое устроение жизни, теперь появилось новое. И такое устроение надо было анализировать глубже — и в социологическом, и в философском, и в нравственном планах, — отказавшись от звонких, но не всегда достаточно обоснованных обвинений мещанству. Надо было менять регистр, но Иванов-Разумник такой смены не произвел, а верность своей даже пошатнувшейся идее подтвердил переизданием (вышла только вторая половина) книги в 1923 году в Берлине в издательстве "Скифы". Без переделок и дополнений, и даже без нового предисловия.

С середины 20-х гг. Иванов-Разумник занимается научной работой: готовит 6-томное Собрание сочинений М. Е. Салтыкова-Щедрина; в 1929 году выпускает книгу "Неизданный Щедрин", где публикует едкую сатиру великого писателя на современные и ему, и его потомкам порядки; в 1930 году выпускает первый том биографии Михаила Евграфовича. Второй великий писатель, творения которого выпускались Ивановым-Разумником по долгу памяти и сердечной близости, — А. Блок. Десять лет он собирал материалы, связанные с его именем, и подготовил к публикации 12 томов его сочинений, выходивших в 1932—1936 годах. Что касается комментариев и примечаний, то они публиковались другими (например, В. Озеровым) и лишь частично. Под редакцией Иванова-Разумника вышли мемуары И. И. Панаева, Н. Щербины, А. Григорьева, Н. И. Греча...

В феврале 1933 года Иванов-Разумник был арестован. В "Писательских судьбах" он отобразил этот период своей жизни так:

"1933 год: с февраля восемь месяцев сидения в одиночной камере ДПЗ (Дома предварительного заключения), а потом ссылка на три года в Новосибирск, вскоре замененная ссылкой на такой же срок в Саратов.

1936 год: "по отбытии ссылки" — разрешение поселиться в Кашире, но отнюдь не вернуться домой, к семье, в Царское Село.

1937 год, сентябрь: арест в Кашире, перевод в Москву, в Бутырскую тюрьму, в общие камеры, где пребывал год и три четверти.

1939 год, июнь: освобождение, без новой ссылки, но и без права вернуться домой, в Царское Село. Удавалось бывать там только хитростью, прописываясь "временно".

---

[1] Цит. по: Неизвестная Россия. XX век. Кн. II. М., 1992. С. 161.

Выйдя на свободу, Иванов-Разумник начал делать то, без чего не мог жить: работать! Он прорвался в Царское Село (ставшее Пушкином) не в малой степени благодаря В. Д. Бонч-Бруевичу, которому писал 7 декабря 1940 года: "Откровенно говоря, я совсем не понимаю упорства, с коим лица, "на заставах командующие" (по слову Салтыкова), закрывают мне путь домой. Двухлетнее сидение в московских тюрьмах в 1937—1939 годах показало фактом "прекращения дела", что никаким "идейным центром народничества" я не являюсь, что самого народничества днем с огнем не сыскать"[1].

Иванов-Разумник занялся описанием архивов русских писателей. К 20-летию со дня смерти А. Блока готовил книгу по истории его стихотворений (под псевдонимом Р. Корсаков), в начале 40-х годов появляется его статья "Стихи А. Блока для детей". Писал вариант мемуаров "Четверть века" — сухой, без ссылок на живущих.

С 17 сентября 1941 года Ивановы попали под оккупацию. Их переселяют в Гатчину, а с весны 1942 года они попадают в лагеря "надзора" под Данцигом. В. Н. Оттенберг была признана "фольксдойче", то есть лицом немецкого происхождения, что помогло супругам освободиться уже из немецкого заключения. С 1943 года они проживали в Литве, пока советские войска не приблизились к ее границам. Начались скитания по Германии, полные лишений и безнадежности. И здесь следует отметить одно обстоятельство, о котором мы не беремся судить однозначно. Иванов-Разумник сотрудничал в берлинской русскоязычной газете "Русское слово" (редактор В. Деспотулли). Здесь был напечатан ряд его статей историко-литературного и мемуарного характера, часть которых вошла в книгу "Писательские судьбы", изданную после войны в США. В Германии готовилась к выпуску его книга "Холодные наблюдения и горестные заметы", да не вышла, ибо на типографию упала бомба. Издательство некоего "Литературного фонда" объявило, что может быть выпущена книга Иванова-Разумника "Оправдание человека (Антроподицея)", но о ней ничего не известно. При этом издатели отмечают, что Иванов-Разумник писал и о немецких зверствах, не боясь гестапо. Однако эти писания не найдены, хотя в частной переписке он постоянно говорил о гибельности дела "Хитлера". Но все же газета "Русское слово", несколько номеров которой (без статей Иванова-Разумника) имеются в Российской государственной библиотеке, производят далеко не лучшее впечатление...

18 марта 1946 года в Рендсбурге, в западной зоне оккупации, умирает Варвара Николаевна, жена Иванова-Разумника. Писатель переезжает к племяннику в Мюнхен и поражает того своей ясной памятью и готовностью работать. Но 9 июня 1946 г. умирает и сам Разумник Васильевич.

Чудом спаслись остатки его архива в Пушкине. Спас их литературовед Д. Е. Максимов, отыскавший в груде бумаг автографы Блока, Белого, протоколы заседаний Вольфилы.

А вот "Оправдание человека" потерялось... Конспект идеи этой книги просматривается в письме к А. Блоку от 20 сентября 1919 года: "Чувствую себя ни на волос не сдвинувшимся с прежнего неприятия не моей воли. В этом все дело. И мне здесь глубоко враждебны самые разнообразные "линии поведения": и либеральный "прогресс" с позитивным "человекобожием", и коммунистическое "человекобожие",

---

[1] Цит. по: *Лавров А. П.* О Блоке и Пушкине (Царском Селе). Письма Иванова-Разумника В. Д. Бонч-Бруевичу // Новое литературное обозрение. 1993. № 4. С. 148.

и всякое "богобожие". Ибо все они, безмерно разные, сходятся в одном: "Да будет воля Твоя!" (кто бы ни был для них Он). Я же хоть и не хочу "заявлять своеволие", принимаю мир, не принимаю бога (в себе же!), и в этом месте — "да будет воля моя"... Отсюда — признание слабого, смертного, "только" человека — за последнюю ступень моего пути... Чем больше верю и знаю я, что мы "не только люди", тем тверже буду я "только человеком"[1]. Это, пожалуй, наиболее сжатое кредо Иванова-Разумника.

"История русской общественной мысли" Иванова-Разумника — необычная книга. Она читалась всеми и не удовлетворяла очень многих. Марксистов — внеклассовым подходом; эсеров и близкие к ним культурные круги — критическими замечаниями в адрес их духовных лидеров; промонархические круги — явным акцентом на демократизме; мыслителей группировавшихся вокруг "Вех" — верностью освободительным традициям предшественников. Вряд ли она удовлетворит всех ее читающих и сегодня. Но — повторим еще раз — подобной работы в русле жанра "история идей" не написал никто. Ни до, ни после Иванова-Разумника.

Книга выходила все новыми изданиями, можно сказать, в унисон с волнами подъема революционного движения. Когда эйфория революционности спадала, книга обычно отходила в тень.

Книга Иванова-Разумника — плод длительного систематического труда, способного обеспечить полноту наблюдений и достоверность выводов. Но при этом она не носит и тени холодного академизма. Ибо сама жизнь и судьба ее автора, его идея "самостоянья" (слово А. С. Пушкина) человека придали убедительность и яркость ее положениям. Словом, книга о русской интеллигенции состоялась потому, что была написана честным и трудящимся представителем этого благородного сословия. Она учит труду мысли и сердца. Тем она и ценна до сегодняшнего времени.

И. Е. Задорожнюк, Э. Г. Лаврик

---

[1] Цит. по: Литературное наследие. Т. 92. М., 1982. С. 407.

Примечания

С. 4. *Чумазый* — выражение М. Е. Салтыкова-Щедрина для обозначения носителей нарождавшегося в пореформенное время (в основном в деревне) грубого капитализма.

С. 5. *"Новое Время"* — ежедневная газета, выходившая в Петербурге (затем Петрограде) с 1868 по 1917 год; с 1876 года выпускалась А. С. Сувориным, придерживалась консервативно-монархических позиций.

"Северная Пчела" — политическая и литературная газета, основана в 1825 году Ф. В. Булгариным, поначалу выражала верноподданнические позиции и отличалась беспринципностью; с 1860 года печатала произведения писателей-демократов, прекратила существование в 1864 году.

С. 8. *"Вестник Народной Воли"* — журнал, издававшийся в Женеве в 1883—1886 годах под редакцией Л. А. Тихомирова, П. Л. Лаврова; печатал как народовольцев, так и чернопередельцев — будущих социал-демократов: Г. В. Плеханова, П. Б. Аксельрода и др.

С. 24. *Еруслан Лазаревич* (Уруслан Залазоревич) — герой популярной сказки и рукописной повести XVII века, лубочный русский богатырь.

С. 46. Последние слова Гамлета.

С. 51. *Капитолий* — один из семи холмов, на которых возник Древний Рим; местонахождение храма и сената, проведения народных собраний.

Тарпейская скала — утес с западной стороны Капитолийского холма, откуда сбрасывались осужденные на смерть.

С. 63. *Закон от 4 мая 1891 года* (или Правила о школах грамоты) — правительственные предписания, которые усиливали контроль церкви над системой начального образования.

С. 64. *"Освобождение труда"* — первая российская социал-демократическая организация, созданная в Женеве в 1883 году в основном бывшими "чернопередельцами": Г. В. Плехановым, П. Б. Аксельродом и др.; вела борьбу с народничеством с позиций марксизма, самораспустилась в 1903 году на II съезде РСДРП.

С. 66. *Северный союз русских рабочих* — одна из первых революционных рабочих организаций в Петербурге, создана в 1878 году с программой свержения самодержавия, изменения социального строя; разогнана в 1880 году.

С. 68. *Эскамотивирование* (от фр. escamoter) — ловкая подмена, незаметное сокрытие чего-либо.

С. 69. *"Новое Слово"* — научно-литературный и политический журнал, выходивший с 1894 по 1897 год, издавался либеральными народниками, а затем легальными марксистами; публиковались М. Горький, В. И. Ленин, Ю. О. Мартов, П. Б. Струве, Г. В. Плеханов; закрыт правительственным постановлением.

"Начало" — научный и литературно-политический журнал, выходивший в 1899 году в Петербурге под редакцией П. Б. Струве и М. И.

Туган-Барановского; будучи органом легальных марксистов, публиковал работы В. И. Ленина, Г. В. Плеханова и др.

"Жизнь" — литературно-политический журнал, издавался в 1897—1902 годах в Петербурге, Лондоне и Женеве, редактор В. А. Поссе; орган легальных марксистов, печатались М. Горький, А. П. Чехов, И. А. Бунин, а также П. Б. Струве и М. И. Туган-Барановский.

С. 71. *Фискальные требования* — нормы регуляции, связанные с деятельностью государственной казны и должностных лиц.

С. 80. Термины римского права, применявшиеся при процессуальном исследовании обстоятельств и причин совершенного действия.

С. 86. *"Чем хуже, тем лучше"* — положение, приписываемое народниками марксистам, в соответствии с которым кризисное положение дел в хозяйственной жизни, в первую очередь в сельском хозяйстве, благоприятствует приближению капитализма и одновременно обострению его противоречий, которые не могут не закончиться революцией.

С. 89. *"Заря"* — научно-политический журнал, издавался в 1901—1902 годах газетой "Искра" в Штутгарте; в нем печатались статьи В. И. Ленина, Г. В. Плеханова, А. Н. Потресова, П. Б. Струве с критикой народничества, бернштейнианства, а затем легального марксизма; прекратил существование из-за нехватки средств.

"Рабочая Мысль" — газета, орган экономизма (течения в российской социал-демократии), выходила в 1897—1902 годах в Петербурге, Берлине, Варшаве и Женеве.

С. 91. *Протекционизм* (от лат. protectio — защита, покровительство) — политика, направленная на ограждение национальной экономики от международной конкуренции и заключающаяся в поощрении развития отечественной промышленности, стимуляции экспорта и т. д.

С. 110. *"Освобождение"* — политический журнал, издававшийся в 1902—1905 годах в Штутгарте и Париже под редакцией П. Б. Струве; орган "Союза освобождения", а затем кадетской партии; опубликовал ряд секретных документов, поэтому в России распространялся нелегально.

С. 113. *"Вопросы философии и психологии"* — журнал Московского психологического общества, выходил с 1889 по 1918 год 4—6 раз в год; основан Н. Я. Гротом, редактировался Л. М. Лопатиным, С. Н. Трубецким; с 1898 года выходил при содействии Санкт-Петербургского философского общества; в нем публиковались ведущие ученые и философы, представители различных политических ориентаций.

С. 140. Заупокойные слова из католической молитвы, упоминались А. И. Герценом в "Былом и думах".

С. 149. *"Самарская Газета"* — литературно-политическое и экономическое ежедневное издание, выходившее в 1901—1906 годах; в газете активно сотрудничал М. Горький; придерживалась либеральной направленности.

С. 181. *Эмпириокритицизм* (махизм) — направление философии, связанное с именем Э. Маха, основывалось на принципах "экономии мышления" и "чистого описания опыта". Вещи рассматриваются в нем как комплексы элементов такого опыта. В России сторонниками эмпириокритицизма были В. А. Базаров, А. А. Богданов, П. С. Юшкевич (пытались сочетать его с марксизмом), а также В. М. Чернов и в некоторых моментах Иванов-Разумник.

С. 186. *Трансцендентальный и трансцендентный* термины схоластической философии, обозначающие соответственно: предельно общие понятия и реальности (в философии Канта — наиболее общие, априорные, доопытные формы познания); запредельные реальности по от-

ношению к миру в целом (в философии Канта — идеи, выходящие за пределы возможного опыта: идеи Бога, души, бессмертия и т. п.).

С. 193. *Трансцендентальный априоризм* — предположение о возможности познания до опыта и независимо от него.

С. 197. *Социологический номинализм* — отрицание общих закономерностей социального развития, признание значимости лишь отдельных фактов общественной жизни и их сочетаемости.

С. 198. *"Новый Путь"* — общественно-политический и литературный журнал, выходивший ежемесячно в Петербурге в 1903—1904 годах; в 1903 году выпускался П. П. Перцовым, а с 1904 года — совместно с Д. Ф. Философовым; ставил задачу объединения церковных кругов и интеллигенции; в 1905 году выходил под названием "Вопросы Жизни".

"Вопросы Жизни" — ежемесячный литературно-общественный журнал (ранее "Новый Путь"), выходил в 1905 году под редакцией Н. О. Лосского; публиковались З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, другие символисты.

С. 199. *Манчестерство* — то же, что фритредерство: направление в политической экономии, связанное с требованиями свободной торговли и ускоренного развития промышленности; от г. Манчестер, центра заводского и фабричного производства Англии.

С. 200. "Человек один
Может невозможное,
Он различает,
Судит и рядит.
Он лишь минуте
Сообщает вечность".

(*Гёте И. В.* Божественное.
Пер. Ап. Григорьева).

С. 224. *"Золотое Руно"* — ежемесячный художественный и литературно-критический журнал; выходил с 1906 по 1909 год в Москве на средства П. П. Рябушинского; орган символистов.

С. 230. *Пентаграмма* — правильный пятиугольник, на каждой стороне которого образуются равнобедренные треугольники; магический знак в алхимии.

С. 232. *Вечная женственность* — образ-метафора в "Фаусте" И. В. Гёте, связанный с поклонением и античной красоте, и деве Марии; воплощение женской чистоты и силы обновляющей любви.

С. 235. Данными выражениями древнегреческой и древнеримской поэтики Иванов-Разумник характеризует стиль упоминаемых поэтов: "азиатскую" велеречивость В. Иванова, "аттическую" сжатость А. Блока и промежуточный, "родосский", стиль красноречия А. Белого.

С. 239. *Александрийство* — художественный стиль, культивировавшийся поэтом М. А. Кузминым и его кружком; ориентировался на изображение чувственно осязаемого мира с акцентом на его преходящности, иллюзорности, на "священный фарс" и образную игру; одна из разновидностей декадентства, близка к символизму и эгофутуризму.

С. 243. *Мистический анархизм* — культурно-философское движение, связанное с именем писателя Г. Чулкова; в политике поддерживало анархистов и эсеров; после революции группировалось вокруг музея П. А. Кропоткина в Москве.

С. 244. *Конституционные демократы* (кадеты, партия "народной свободы") — партия, существовавшая в России с 1905 по 1917 год с программой конституционализма и парламентаризма, входила в Государственную думу, ее лидеры возглавляли Временное правительство. Запрещена советским правительством.

С. 245. *"Трудовики"* ("Трудовая группа") — фракция депутатов-крестьян и народнической интеллигенции в Государственной думе всех созывов, в июле 1917 года слилась с партией народных социалистов. Значительного влияния не имела.

Социалисты-революционеры (эсеры) — левая буржуазно-демократическая партия в России, существовала с 1901 по 1923 год (до 1917 года — на нелегальном положении); выражала интересы мелкой городской и сельской буржуазии; выступала за демократическую республику, политические свободы, социализацию земли, рабочее законодательство; после Октябрьской революции эсеры организовывали антисоветские мятежи; после окончания гражданской войны партия распалась.

Максималисты — фракционная группа партии эсеров (с 1904 г.), самостоятельная партия (с 1906 г.); признавала тактику индивидуального террора и экспроприаций; в 1919 году распалась, часть ее членов вошла в РКП(б).

Минималисты — фракция партии эсеров, стоявшая на умеренных позициях.

С. 247. *"Искра"* — первая общерусская нелегальная марксистская газета, выходила в Лейпциге, Лондоне, Мюнхене, Женеве в 1900—1903 годах под руководством В. И. Ленина, а с 1903 по 1905 год — как орган меньшевиков.

"Новая Жизнь" — первая легальная большевистская газета, выходила в 1905 году в Петербурге; издатель — М. Ф. Андреева, руководитель В. И. Ленин; закрыта властями в конце 1905 года, последний номер вышел нелегально.

С. 256. *"Скиф"* — образ-метафора разрушительной энергии революции, разрабатывался Ивановым-Разумником, А. Белым и А. Блоком, сотрудниками Вольной философской ассоциации; взят из работ А. И. Герцена, где проводилось противопоставление высококультурной, но дряхлеющей Европы и стихийной, но полной молодых сил России.

Минотавр — мифическое чудовище, человекобык, живший в лабиринте на острове Крит; убит афинским царевичем Тезеем, нашедшим его с помощью нити, которую ему дала Ариадна, влюбленная в него дочь царя Крита.

Примечания составлены
И. Е. Задорожнюком и *Э. Г. Лаврик*

Указатель имен

Составили *И. Е. Задорожнюк*, *Э. Г. Лаврик* при участии *Е. И. Задорожнюк*.

Указатель содержания

Общее содержание
"Истории русской общественной мысли" Иванова-Разумника

Иванов-Разумник

История русской общественной мысли

В трех томах

Том третий

Заведующий редакцией
и ведущий редактор издания *М. М. Беляев*

Редакторы *Т. И. Аверьянова, Ж. П. Крючкова*

Технический редактор *Р. Я. Лаврентьева*

ЛР № 010273 от 10.12.92 г.
Подписано в печать 08.12.97 г.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 22,01. Цена 24 200 р.
(С 01.01.98 г. цена 24 р. 20 к.).
Цена для членов клуба 22 000 р.
(С 01.01.98 г. цена для членов клуба 22 р.).

Электронный оригинал-макет подготовлен
в издательстве «Республика».

Российский государственный
информационно-издательский
Центр «Республика»
Комитета Российской
Федерации по печати.

Издательство «Республика». 125811, ГСП,
Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Издательство «ТЕРРА». 113184, Москва,
Озерковская наб., 18/1, а/я 27.